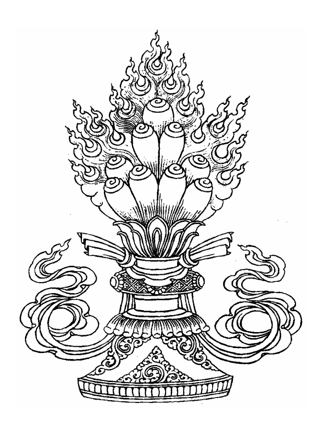


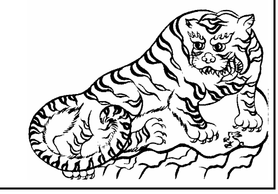
阿毗达磨俱舍论颂讲记

（上）

索达吉堪布　讲释











全论总科判






第一分别界品科判












第二分别根品科判

科判



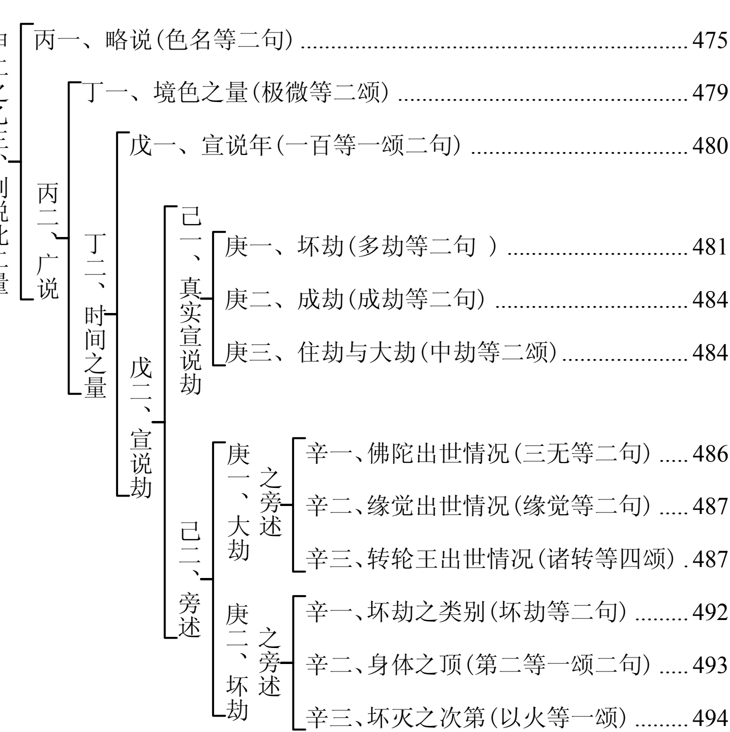







第三分别世间品科判

科判



阿毗达磨俱舍论颂讲记

世亲论师　造颂

堪布索达吉 讲译

顶礼本师释迦牟尼佛！
顶礼文殊智慧勇识！
顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，
我今见闻得受持，愿解如来真实义。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

释迦牟尼佛次第转三次法轮，其中第一转法轮的见解主要以《俱舍论》来衡量，行为以《毗奈耶经》来衡量。处于末法浊世的众生，寿命如此短暂，第一转法轮的经论教义想要全部了达十分不现实，但若能精通《俱舍论》和《毗奈耶经》，则可圆满通达释迦牟尼佛第一转法轮的一切精要。

《阿毗达磨俱舍论》[1]，义为对法藏论。全论通过五事[2]内容与八品词句进行抉择，主要讲述一切万法之总相、别相、性质、类别，对世

[1] 《阿毗达磨俱舍论》：简称《俱舍论》。
[2] 五事：色法、心法、心所法、不相应行法、无为法。




出世间法进行细致入微的分析，详细阐明流转与还灭的因果法则，真实开显四谛真理，为所有希求解脱的修行人指明一条修行途径。本论已全面归摄《对法七论》之精华，若认真研习此论，明白其中道理，也就相当于学习了《对法七论》；若能学好此论，亦可为深入三藏打下坚实基础，因此有人将此论称为“聪明论”。作为佛法的根本理论，不论显宗还是密宗，精通此论极为重要。

有人认为：《俱舍论》是小乘共同法门，它没有密法那样殊胜，没有必要学习。这种观点是错误的，因为《对法七论》由七大阿罗汉所造，作为圣者撰著的论典，如果不值得凡夫学习，则将成为众人之可耻笑处。而且，这部《俱舍论》是“六大庄严”之一——世亲论师的论著。世亲论师在佛涅槃以后，对佛法弘扬起到不可估量的作用，他本人能背诵九十九万部般若颂，且得佛陀亲自授记，被人们称为“第二大佛陀”。我们现在能够闻思这部论典，也是往昔积累了无量福德，与世亲论师具有殊胜的缘分，因此大家应仔细阅读《世亲论师略传》，在相续中对其生起真正的信心，这样对于学习这部《俱舍论》有很大利益，亦一定会得到如佛一

般的加持，从而对本论所述内容生起真实定解。

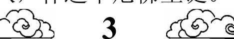
《俱舍论》的讲义，在藏传佛教中非常多，在汉传佛教也有一些，但这些注释特别古，读起来晦涩难懂，现在的修行人若想深入研究非常困难，另有一些则十分简单，并未涉及《俱舍论》的真正内涵。这一次我们根据蒋阳洛德旺波尊者的《俱舍论释》[3]进行讲解，这部《俱舍论释》不广不略，并且已经圆满开显了《俱舍论》的深刻奥义。

今天是一个非常吉祥的日子[4]，希望在开讲《俱舍论》的过程中，大家一定要认真细致地闻思修行。如果在听闻期间，没有付出一定的精力深入思维，恐怕也不可能轻而易举在相续中生起《俱舍论》的智慧。因此，各位道友在闻思过程中要善始善终，并且祈祷传承上师加持，希望在自相续中生起无垢智慧，以成办自他二利之菩提道业！

此论分四：一、论名之义；二、译礼；三、论义；四、末义。

甲一（论名之义）分三：一、译名；二、解释论名；三、不同译名之必要。

[3] 下文中均简称为《讲义》。
[4] 二零零三年藏历四月初八，释迦牟尼佛圣诞。



乙一、译名：

梵语：阿毗达磨够卡嘎热嘎

藏语：秋温波奏戒策累俄雪巴

汉意：对法藏颂

本论梵语[5]名称中，“阿毗”为对，“达磨”为法，“够卡”为藏，“嘎热嘎”为颂，汉意即对法藏颂。

此处亦可将“够卡”译为俱舍，人们经常说“俱舍论”，但实际上“俱舍”是藏的意思，“俱舍论”也即藏论，并未将“对法”的含义表达出来。

乙二、解释论名：

“对法藏”即论藏。在《经庄严论》中，“对”有四种意思——现前、再三、威严、了达，此处是指现前之义，即一切万法的法相、性质、类别全部可以一一现前，并详细说明其本体。“法”的含义非常广，世亲菩萨将其归纳为“法者所知道，涅槃及意境，福寿及教典，未来决定规”十种含义，这里是指“所知”，即一切万法或学问。“藏”有库的意思，表明本论中藏有

[5] 印度有四大语系：天语，即梵语，属印度语系；土语，即巴利文，印度本土语言；颠鬼语，即毕舍遮语；讹误语，即阿婆商厦语。

很多对法的道理。

关于论名，将在下文进一步详细解说。

乙三、不同译名之必要：

以梵语宣说论名有很大必要，第一、释迦牟尼佛出生于印度，在此宣说梵语可忆念佛陀之恩德；第二、三世诸佛均以梵语说法，后学者若与其结下善缘，则可在相续中种下善根，对来世值遇佛陀、听闻佛法有殊胜利益；第三、梵语有很高可信度，由此可以看出本论来源清净。

以藏语宣说论名，是为了使后学者忆念前辈译师的恩德。末法时代，众生福德浅薄，善缘微弱，无缘亲闻如来妙音，唯有依靠诸大译师之恩德，才使浊世众生得以品尝佛法甘露。大鉴禅师说："饮水思源，自觉自悟，师岂远哉？"我们在修学佛法的同时，更应感念诸大译师之恩德。

甲二、译礼：

顶礼文殊童子！

这是译师所作的顶礼句。藏传佛教在翻译过程中与汉传佛教有所不同，汉文藏经中，唐玄奘等译师一般不加译礼句，而在藏传佛教中，

经论从梵语译成藏语，译师都会在正文前加译礼句。

在这里，译师首先三门恭敬顶礼文殊菩萨。一方面为了祈求加持，在翻译过程中增加顺缘，遣除违缘；另一方面，也希望凡与之结缘的众生皆能获得究竟佛果。

"顶礼文殊童子"可以表明《俱舍论》属于论藏。此规定来源于藏地古代三大法王之一的赤热巴巾[6]。他对出家人特别恭敬，每次见到出家人都五体投地，且将发髻散开铺于地上，请其从上踏过。赤热巴巾在藏地建立非常广大的译经场，对古老的藏文及其文法进行了改造，并且对三藏的顶礼句作了特别规定：凡属律藏所摄，前面一律加"顶礼本师释迦牟尼佛"，这是由于因果深细难测，戒律的开遮持犯，菩萨与声缘罗汉无法抉择，唯有佛陀才能完全通达；凡属经藏所摄，前面加"顶礼诸佛菩萨"，因多数佛经是佛与菩萨以问答方式记录下来的；凡属论藏所摄，前面加"顶礼文殊菩萨"，只有文殊菩萨具有细微深妙的智慧，可以清晰辨明万法之差别，因此论藏前如是称颂顶礼。

然而，并非所有三藏皆以此三顶礼句来划

[6] 赤热巴巾：义为"具发髻"，金刚手菩萨之化身。



分，在赤热巴巾之前有很多论师，他们有时也是根据自己不同本尊，及自己有信心的佛或菩萨进行顶礼，因此不能一概而论！

甲三（论义）分二：一、入造论支分；二、真实论义。

乙一（入造论支分）分三：一、礼赞与立誓；二、解说论名；三、此论以必要等四法成立佛说。

丙一、礼赞与立誓：

何者尽毁一切暗，引众脱离轮回泥，
顶礼如理说法佛，对法藏论此详说。

能够摧毁世间一切痴暗，引导无边众生脱离轮回淤泥者，唯是释迦牟尼佛。在此顶礼如理宣说一切佛法深义之佛陀，并立誓详细宣说此对法藏论。

众多高僧大德对本颂的解释方法各有不同，在此，我们大概讲解其本义即可。

世亲论师首先恭敬顶礼佛陀，是因为佛陀所有的烦恼和无明愚痴都已经摧毁无余，就如同太阳遣除了世间所有的黑暗。由此顶礼，一方面可以使后学者了知佛陀的功德和威力；另一方面也说明自己是佛教徒，为了圆满积累资粮，使自己造论不出违缘，所以世亲论师在这

里首先顶礼释迦牟尼佛，并通过三种圆满赞叹佛陀的如海功德。

那么，佛陀具有哪三种圆满呢？即自利断证圆满、他利事业圆满、成办他利之方便圆满。

首先是自利断证圆满。“何者尽毁一切暗”中的“何者”是代词，指代释迦牟尼佛，因为声闻、缘觉以及菩萨都各有不同的障碍，不能够“尽毁一切暗”。所谓的“一切”是指十二处所摄的一切法。除无为法以外，也可以说一切法摄于五蕴或十八界当中，此处为了认一切所知的真相，故说十二处所摄的法，佛经中也说：“婆罗门，所谓一切即十二处所有法。”“暗”，是指痴暗，也即我执的根本——八十种随眠及其所属，包括具染不知之痴暗与四不知因等非具染不知之痴暗，如同世人说没有阳光或者光明就见不到色法，同样，以两种不知也会障碍见到万法实相。这里所说的两种不知之痴暗相当于大乘中的烦恼障与所知障，烦恼障和所知障全部断除，是大乘的说法，这里则应按照本论的讲法——具染不知之痴暗（染污无明）和非具染不知之痴暗（非染污无明）。《入行论》中说：“此非染污爱，如痴云何无？”阿罗汉相续中仍具有无明愚痴，即非染污爱，又怎么能说他们已获得了

究竟的寂灭果呢？麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中讲到声闻缘觉和大乘之间的差别时也说，声闻阿罗汉相续中还没有断除四种不知因，即非烦恼的愚痴仍未断除，因此不能称之为“尽毁一切暗”。

四种不知因是指佛法深细而不知、对境遥远而不知、时间久远而不知、分类无量而不知。第一、因佛法深细而不知，虽然舍利子的智慧超胜所有的凡夫、阿罗汉，但佛陀在多生累劫中有漏和无漏的戒蕴之量，他也根本没办法衡量；第二、因对境遥远而不知，目犍连是佛陀座下神通第一的弟子，但是他却不知道自己的母亲转生到聚光佛刹土，因为聚光佛刹土距娑婆世界有八万俱胝，阿罗汉的“望远镜”(指神通)只能见到自己附近的地方，很远的对境根本无法测量，但佛陀已经完全了知他的母亲转生到聚光佛刹土；第三、因时间久远而不知，华杰施主在八十岁想出家时，舍利子用神通观察发现他无有即生出家的缘分，所以不开许，但是，释迦牟尼佛知道华杰施主在久远劫以前转生为猪时，因将身上的泥土沾在佛塔裂缝处，而种下了随解脱分的善根，所以佛没有因时间久远而不知的障碍，而阿罗汉具有；第四、因分类

无量而不知，如阿罗汉罗睺罗说：“孔雀翎羽唯一因，各种各样之分类，非遍知佛不了知，了知此故遍知力。”孔雀毛有各种各样的颜色是有原因的，而其中缘由只有佛陀能够了知。所以说因果及世间万物的细微差别，不要说凡夫，连阿罗汉也不能够了知，我们所造的业，将来会变成什么果，生活中的行为取舍，都必须用佛经来衡量。

“尽毁”指烦恼不复再生，佛已经摧毁了所有的烦恼及习气，不复再生，因此直接说明了佛陀的断德圆满；正如黑暗消尽，光明自然现前一般，垢染清净则尽所有和如所有的智慧一定圆满，所以也间接说明了证悟圆满。

以上已经宣说了自利断证圆满，下面是他利事业圆满。颂词中说“引众脱离轮回泥”，轮回有两种：众生接连不断流转的处所——器世界，可称为轮回；接连不断流转的众生——有情世界，也可以叫轮回，因为接连不断的就是众生，所以有情世界和器世界都可被称为轮回。“轮回泥”是指淤泥，淤泥当中有很多青蛙等含生聚集，若一旦陷入淤泥中，通过自己的力量很难逃脱，尤其是身体比较重的，比如大象、牦牛等必须依靠其他众生的力量才能从淤泥中

解脱。同样，轮回也是凡夫众生集聚之处，有爱的浸润，一旦陷入此轮回淤泥之中，则唯有依靠佛陀智慧的力量，才能从中解脱，因此将轮回比喻为淤泥。因为唯有断证圆满的佛陀，能真正引导有缘众生脱离近取五蕴生死接连不断流转的轮回淤泥，所以只有佛陀能够圆满成办究竟他利之事业。

佛陀还具足成办他利的圆满方便。我们有些人，自己虽然懂一点佛法，但不愿给有缘众生宣说，佛陀却并非如此，他为利益众生而如实并善巧地宣说自己证悟之道，开辟一条光明道路指引给众生。按小乘的说法，佛陀已经涅槃几千年，但是他给我们指明的道路仍在人们面前，依靠它，众生一定会有解脱的机会。

作者世亲论师于造论初始，在具足三种圆满的佛陀面前恭敬顶礼。作为后学者，在听闻《俱舍论》的开端，所有四众弟子也应随作者一起向具足圆满功德的佛陀顶礼。而且，希望大家无论何时何地，在听法之前都应对佛陀顶礼三拜，这是非常必要的。有些人听法时非常不恭敬，尤其是在家里听法的这些人，也许根本没有想到听法的功德，行为十分不如法，这种做法是不合理的。之所以作这样的顶礼，就

是要将自己的行为与圣者们的行为融为一体，因为圣者们在诸佛菩萨面前顶礼、恭敬，并赞叹他们的功德，作为后学者也应像圣者们一样，以此成办暂时与究竟的一切利益。

下面是立誓句“对法藏论此详说”。世亲论师在这里顶礼佛陀之后，就立誓说要宣讲这部《阿毗达磨俱舍论》，这样立誓的原因有两个：一、为暂时造论圆满；二、为究竟获得解脱。“论”，梵语为夏札，有对治、救护之义，也就是对治烦恼妄念，从恶趣三有的痛苦中解脱，《俱舍论》已经圆满具足这两个法相，因此可以称为“论”。

作为一个修行人，精通《俱舍论》非常重要，如果此论未通达，那么五蕴、十二处、十八界的道理就不能了知，有境与外境之间的差别也不会明白，一切名言万法的真相也就不会通达。我们在学习过程中也要先顶礼断证功德圆满的佛陀——本师释迦牟尼佛，并且立下誓愿：我在听受《俱舍论》的过程中，即使遇到生命危险也不中断传承。这不仅是嘴上说说而已，因为所有的佛法都不是在口头上说的，作为一个闻思修行之人，均应于内心发起一种坚定的誓愿，这种永不动摇的决心非常重要。

丙二、解说论名：

净慧随行为对法，为得彼之诸慧论，
对法之义纳此中，或此所依故为藏。

清净的智慧及其随行可称为胜义对法；可趋入彼之诸种智慧及论典则称为世俗对法。因二种对法之含义均可归纳于本论中，或说本论之所依即为对法七论，故而称为“藏”。

两种对法的含义在颂词中并不明显，若不对照世亲论师的《阿毗达磨俱舍论自释》，就很难解释。《自释》虽然有点古，很难看懂，但还是应该将其作为标准进行参考，因为本论中的每一个颂词都有甚深的含义，这其中的深刻内涵要从《自释》中挖掘出来。而且，对法所涉及的问题比较细微，在思维时若不细心，很可能擦肩而过，非常容易忘失。因此，大家在学习时一定要认真细致，这样才能打开自己的智慧之门。

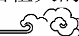
《阿毗达磨俱舍论》分大乘和小乘两种。本论属于小乘“阿毗达磨”，其意义分两方面，即胜义对法和世俗对法。“净慧随行为对法”明确指出了胜义对法的含义。有关胜义谛和世俗谛的认识，佛教四大宗派[7]的观点都有所不同。但根据有部宗的观点来讲，胜义对法是指见道、

[7] 佛教四大宗派：有部、经部、唯识、中观。

修道、无学道的“净慧”及净慧的“随行”。“净慧”指见道、修道和无学道的智慧，也即凡小乘见道以上圣者相续当中存在的清净无漏智慧。“随行”，比如见道菩萨在色界时，其所获得的等持与智慧无二无别，即等持和智慧同一体，此时这位见道菩萨的五蕴称为随行；若这位见道菩萨是在无色界，因其无有色蕴[8]，则此见道菩萨的四蕴称为随行。所以说，见道、修道和无学道的智慧及其随行分所属的五蕴或四蕴，即称为胜义对法。

所属五蕴是指无漏戒律无表色以及依靠静虑六地的受、想、行等都是成住同质。无漏戒律指见道以上圣者相续中的戒律。有部宗认为此戒律是一种无表色，因为戒律无有真正的形状颜色，眼睛看不到，手也摸不着，但若通过上师阿阇黎或禅定，在相续中能够获得，经部以上（包括随教经部和随理经部）不承认上述观点，唯识宗和中观宗也不承认其为实有。有部宗认为依靠无漏戒律获得六种静虑，而此静虑六地的五蕴，与无表色同体，也可以说为成住同质，比如火与火的热性，火产生则火的热性也同时产

[8] 无垢光尊者说，无色界应该有色蕴的细微部分，《俱舍论》中所讲的无色界无有色蕴应该是指粗大的色蕴。



生，而火灭时火的热性也同时灭，生、住、坏、灭同时同体之异类法就叫做成住同质。因此无漏戒律与其所依靠的静虑六地之五蕴同时存在，也就是胜义阿毗达磨。所谓的依靠并不是枣核依靠铜盆的能依所依关系。依靠的方式有三种：第一、相续的依靠，如第二刹那依靠第一刹那产生；第二、盆子放在桌子上的能依所依关系；第三、同体依靠，如获得第一静虑时，相续中的戒律与当时的受[9]、想[10]、行[11]皆以成住同质的方式存在，所以均可称为胜义阿毗达磨。成住同质是《俱舍论》的一种特殊用法，小乘在名言中，或者在因明辩论中，经常用到这种名词。以上讲了"净慧随行为对法"的含义，其中"为"即"就是"之义，清净的智慧和随行就是对法，也即胜义对法。

"为得彼之诸慧论"，为了获得胜义对法，自己趋入胜义对法的道路，在此过程中所产生的俱生智和闻思修三慧的一切有漏智慧称之为世俗对法。在藏传佛教，很多俱舍的观点都是依靠印度札西论师、满增论师和安慧论师等的讲义来解释，其中满增论师在解释世俗对法时

[9] 受：等持的感受。
[10] 想：能够作无漏辨别之想。
[11] 行：相应行、非相应行。色界众生相续中的得绳由相应行产生。

说：为了获得胜义对法，在研究的过程中，自己相续中产生的俱生智慧和闻思修的智慧，就称为世俗对法。之所以将世俗对法称为"对法"，是因为果为胜义对法，以果立因之名，《自释》中说："传生无漏慧教，此诸慧论是彼资粮故亦得名阿毗达磨。"比方说在学中观时，有基中观、道中观、果中观……但真正的中观是果中观，只是从可以现前果的角度，为因安立了"中观"的名称；讲般若时，有文字般若、实相般若等等，真正的般若实际是指实相般若，但从果的角度也将文字等称为"般若"。同样，因为一切心之所属的俱生智慧和闻思修智慧是趋入胜义对法之因，故将相续中的这四种智慧称为世俗对法。

以上所说的四种智慧，也是前前因产生后后果的关系。其中，俱生智慧不需要依靠闻思修行，与生俱来，比如有人不依靠闻思修行就能通达俱舍的内容，或稍作闻思即能将之融会于心；闻所生慧是指通过听闻经论之教授而得到的智慧，这种智慧在无色界无有，因无色界不存在互相沟通的语言文字；思所生慧是指将所听闻之法义反复思维后所产生的智慧，这种智慧只有欲界众生才具有，色界的心非常细微，只要一思维，就马上入定；这里的修所生慧一般是

说色界和无色界的等持，它与无漏智慧无二无别，以欲界粗大之心无法成就。因此说，颂词中的“慧”，就是指俱生智慧和闻思修所生智慧，“论”是有关胜义与世俗对法内容的七部论藏等所有论典，这些都是产生见道以上、与无漏戒律同体的无漏智慧之因，所以被称为世俗对法。

“法”的含义非常广，前面也讲了十种含义，此外还有所修之“法”及所破之“法”等。这里指不舍本身的体相。什么叫“对”呢？即不舍弃自己的本体，同时现前诸法真正涅槃本性。大乘“对法”中，“对”是现前通达之义；“法”指不舍弃本性的实相，即是万法的实相。一切万法的本来实相通过一种方式能够完全真正通达，就叫对法。

“对法藏论”中的“藏”字，梵语是够卡，也就是俱舍。现在我们所讲的“俱舍论”，其实就是“藏论”的意思，最完整的名称应是“阿毗达磨俱舍论”，也即对法藏论，藏文的“秋温波奏”就比较接近梵语所表达的含义。这里“藏”的意思是说，此论容纳了对法七论所有最珍贵的内容，所以叫藏。《自释》中说：“由彼对法论中胜义入此摄故，此得藏名。”释德班钦尊者在《自释》的讲义中说，比如剑鞘可以装剑，

然后剑可从剑鞘中取出来，实际上剑在剑鞘的范围当中，所以这里的藏有“藏”及“所藏”两种意思。“藏”是指《俱舍论》，“所藏”是指《俱舍论》的来源——对法七论。从来源讲，《俱舍论》不是藏，而是所藏，如北京人，是用北京的地名而取名为北京人；而《俱舍论》是对法七论之宝藏中的精华，它不叫所藏，而叫藏者。所以“藏”有能藏和所藏两种含义。一般说来，把剑也叫剑鞘的说法是没有的，但在释德班钦尊者的讲义中确实有这种说法，蒋阳洛德旺波尊者的讲义中也是如此宣说，大概从梵语的角度来讲，剑也可以叫剑鞘。

《俱舍论》是五部大论之一，作为佛教徒学习五部大论非常重要，若能精通五部大论，那显宗、密宗的道理皆可无碍通达。但是，若未精通五部大论，名言和胜义的法不一定能全部通达。全知麦彭仁波切在《俱舍论》注释的后面讲到，所谓的《俱舍论》，是将深细的学问通过简明易懂的语言进行说明。满增论师说：在《俱舍论》中，所有对法方面的内容，以不广不略的方式全部具足。故而此论相当重要，我们现在闻思时要广闻博学，所听闻的法，道友之间应该互相探讨，然后将自己的理解、别

人的解释、蒋阳洛德旺波尊者的观点，以及《自释》中的观点，详细加以分析，这样一定会在相续中生起智慧，但若未精勤地分析论义却想生起智慧，这恐怕非常困难。

丙三、此论以必要等四法成立佛说：

无辨诸法之智慧，无法息灭诸烦恼，
以惑漂泊有海故，传闻此论乃佛说。

无有辨别诸法之智慧，就无法息灭业和烦恼，众生以此将永远漂泊于三有大海之中，所以，传闻佛陀为此宣说了《对法七论》。

学习任何一部论典时，首先应将宗派之间的关系分清楚，现在很多汉文本的《俱舍论》讲义，有的以密宗观点解释，有的从中观角度来解释，但是这些解释方法，并不能显示出《俱舍论》真正的内涵。《俱舍论》的颂词主要宣说有部宗的观点，而《自释》中，世亲论师站在经部观点，对有部宗的某些见解表示不满，并进行了破析。所以在本论当中有很多“传闻”、“据说”等字眼，都应结合上述说明进行分析理解。

有些人认为，《俱舍论》既然是小乘有部宗、经部宗的见解，那修习大圆满的人，就没必要

去学了。这种想法不正确，即使是大圆满的修行人，也应该从名言入手修学，这一点非常重要。比如要到印度去，从五明佛学院到印度的路途相当远，在旅途中会出现的违缘应提前做好准备，若只关心所要到达的印度，而不去关心将会出现的违缘障碍，那有可能刚迈出几步就已摔倒，不能到达真正的印度。大圆满的境界，对我们来说比较远，应该抓住眼前的法门，精通名言的道理，尤其在学佛的过程中，不论是要使自相续生起正见，还是与他人探讨问题，如果没有名言方面的学问，确实是非常可笑的。佛教徒应将佛经的大小乘理论作细致研究、分析，对自己的修行以及摄受弟子都会有不可估量的利益。

“诸法”，大乘是指轮涅所摄一切法，小乘则指有漏、无漏一切法。辨别法与非法、法的总相与别相等等，这种辨别诸法的智慧非常重要。在世间中每个众生都有业和烦恼，它们必须通过无我的智慧来摧毁，佛经中也说：诸智慧能摧毁一切烦恼大山。如果没有佛法和能够辨别诸法智慧的大船，众生始终不可能解脱，将一直在三有大海中沉沦。

“传闻”是作者站在经部宗的立场上对有

部宗不满的一种语气。因为“此论乃佛说”是有部宗的观点，就像佛陀先说《因缘品》，后来法护尊者结集，别名《法集要颂集》，全书四卷，自无常品到波罗蜜品，共三十二品。同理，佛首先在各个经典中已经讲了对法七论的内容，后来七大阿罗汉将这些有关对法的内容进行了结集。有部宗这样说也有他们的理由，因为佛经中常说“三藏法师”，如果佛未宣说对法藏，则佛经中提到的三藏法师不能成立，而且三藏教法也会有不齐全的过失。

但是，经部宗发现此论中“既是无为法又是成实法”等很多说法与教理有相违之处，世亲论师的《自释》中只讲了经部宗的观点，并未破析有部宗。札西论师在解释这一问题时说：《对法七论》并非有部宗所承认的“由佛所说”，但虽然不是佛说，也没有有部宗所讲的三藏不齐全，或三藏法师不存在等过失，因为佛陀所宣说的律藏、经藏中，专门宣说过法的总相和别相，这些就是所谓的对法藏，所以并没有对法藏不存在的过失。因此札西论师认为，对法藏不是佛说的，而是阿罗汉造的，世亲论师自己的观点也应如此成立。

在多罗那他的《印度佛教史》和明朗大师

的《漫谈佛教》中讲：有人认为《对法七论》是阿罗汉造的，这种说法表面看来很相合，因为这些人说《对法七论》中有很多过失，比如无为法成实，所以不是佛说的，肯定是阿罗汉造的。在《印度佛教史》中专门驳斥这种观点：如你们所说那样，因《对法七论》中有很多过失，故应是阿罗汉造的说法并不合理。世亲论师在《俱舍论》结文时曾发出感慨：“本师世目今已闭，堪作证者多入灭。”佛在世时，舍利子、目犍连是佛座下智慧第一和神通第一的两大弟子，如果他们连有部的理论都不精通，所造论典与经教相违或有抵触，那么所谓的“堪作证者”，在佛住世时就已不存在，世亲论师也不必在世尊入灭多年以后才发出这种迟到的感叹。《印度佛教史》和明朗大师的观点认为，《对法七论》是凡夫所造，但写上了阿罗汉的名字，这样比较合理。比如《对法七论》中有很多成实法，虚空实有，无表色、有表色也是成实之法，这些根本不存在的东西，他们说是存在的。但是阿罗汉根本不会如此成立，佛陀更是不可能说的，所以世亲论师说“传闻此论乃佛说”，实际上是一些凡夫人以阿罗汉名义造的对法七论，因此才出现这些过失，这才是世亲论师真

正的密意。因为世亲论师完全通达佛的密意，在《文殊根本续》里佛陀亲自为其授记，他一生当中通达般若九十九万部，因此自宗应该可以这样说，对法七论并非佛说，也非阿罗汉所造，应是凡夫所造却写上了阿罗汉的名字。

对于这个问题，大家也应该仔细观察，到底应该如何承认。世亲论师的《自释》与颂词观点完全不同，有人也许会想：世亲论师截然相反的这两种态度，不是自相矛盾吗？并不矛盾，他造颂词时先说明有部宗观点，后在《自释》中用经部宗观点来破斥，实际上他的《自释》就是我们的自宗，只不过有些文字不明显，后来也有很多高僧大德经常在这个问题上展开辩论。

那我们对此问题应如何看待呢？实际上，《对法七论》由佛在不同时间、于不同地点、为不同根基众生宣讲过，诸大阿罗汉后将这些散说结集并造成论典，这种说法也有其成立的理由。论典中尽管出现了一些过失，但并非是阿罗汉因不通达自宗观点而造成，更不是佛陀的过失，这只不过是诸位阿罗汉站在自宗立场上，宣扬自宗见解而已，就如同中观自续派的观点观待中观应成派来说是不究竟的，但并不

能说中观自续派的观点有错。同样，《对法七论》中虽然有过失，可也只是在不同根基众生面前随缘安立，若因《对法七论》中出现了非有部之宗派所认为的些微过失，就将它说成凡夫所造，那学习它岂非毫无价值可言？

学习一部论典了解它的内容、必要、必要的必要、关联四法非常重要。在本论中，“诸法”是指有漏、无漏的一切法，这就是本论要宣讲的内容。本论在藏文本中共有八品，但在唐三藏翻译的汉文本中后面还有一个无我品。通过宣说“诸法”可以使弟子相续中生起辨别一切诸法之智慧，这是必要。学习《俱舍论》，目的就是要开启我们的智慧。现在有很多人说：“上师，您能不能给我念一个‘嗡阿喇巴匝纳德’，我要开智慧。”真正的智慧是不是这种？诸佛菩萨咒语的力量确实不可思议，这一点谁也无法否认，但是若相续中连“什么是佛”、“什么是法”都未生起一个真正的辨别智慧，那能否得到诸佛菩萨的加持也值得认真思维！智慧非常必要，在末法时代，后学者如果只看一点净土的法本，只获得一个密宗的灌顶，自己便以此为满足，这样很容易误入歧途，这也不是学佛的行为。“辨”，依靠辨别智慧，最终获得暂时



的人天安乐和究竟涅槃，这就是必要之必要。想要获得暂时和究竟的安乐就必须依靠明辨万法的智慧，而生起这种智慧则一定要认真闻思本论，此为关联；也可将所说诸法之实相与能说此论内容之间的联系，称为关联。

乙二（真实论义）分二：一、明确内容；二、详细抉择。

丙一、明确内容：

有漏无漏一切法，除道谛外有为法，
皆增一切有漏惑，是故称之为有漏；
虚空二灭三无为，以及道谛为无漏。

本论所宣讲的即有漏、无漏一切法，除道谛以外的一切有为法皆会增长有漏烦恼，因此称为有漏法；虚空、抉择灭、非抉择灭以及道谛，即是所谓的无漏法。

本论中之所以用有漏、无漏法，是因为世亲论师想涵盖一切法而宣说。若说蕴界处的法，则五蕴当中不包含无为法，十八界、十二处也分别有自己无法包容的某些法，只有有漏无漏可将轮涅所摄的一切法统统涵盖，故作者才以“有漏无漏一切法”对本论内容进行了概括。

有漏法，即有为法通过所缘或相应的方式连续不断地增长一切有漏的烦恼，也即不包括

道谛的一切有为法，这是小乘《俱舍论》的说法。大乘《俱舍论》认为，众生若有任何一个心识与六种门[12]相连，由此而增长烦恼则被称之为有漏法。麦彭仁波切在《智者入门》中所说观点与《俱舍论》相同，即以所缘或相应的方式增长烦恼即为有漏法。

以所缘的方式增长烦恼，是指依靠一个所缘境，自相续的心与心所，对其产生执著，由此六根本烦恼和二十个支分烦恼得以增长。凡是以所缘方式增长的烦恼，不管是外境还是自心，都叫有漏法。小乘认为，阿罗汉自相续的烦恼已全部断除，但阿罗汉的身体属于苦谛，有些人会依靠阿罗汉的身体产生烦恼，阿罗汉的身体实际上是以所缘方式增长烦恼的因。以前有一位阿罗汉比丘尼，名叫释迦桑摩，未生怨王对她生起贪心，然后做了不净行，因为阿罗汉女无有贪心，所以不算破戒，但她却是未生怨王生起贪心之因。因此，有部宗认为阿罗汉的身体是有漏法，因为依靠此有漏身体可以增长贪心、嗔心等烦恼的缘故。以所缘的方式增长烦恼中的“增长”，并不是说第一刹那生贪心，第二刹那、第三刹那贪心逐渐增长，并非

[12] 六种门：漏自性、漏相属、漏所缚、漏相续、漏随顺、漏所因即为六门。

如此，而是连续不断的意思，比如对一个美丽的环境生起贪心，若生起贪心马上灭尽，则不叫增长，此处的增长是指第一刹那、第二刹那……一直不断生起烦恼。无漏法虽有所缘，但却不会增长，甲智札西论师说：无漏法有所缘，但不会增长，就如同脚接触到烧红的石头时，马上拿开，不敢再碰，这样的法叫无漏法。阿罗汉也会对美丽外境有悦意的感受，但他的烦恼不会继续，马上会断除。《现观庄严论》中将“缘”解释为取，也有执著外境之义。但是有些时候虽然缘外境，却不会执著外境，所以缘和取的意思基本相同。

有漏法与心所一起，加上眼睛等增上缘以相应或能依的方式，烦恼在相续中不断地开始出现，这叫做以相应的方式增长烦恼。“相应”是一种特殊名词，指心与心所在同一时间当中互相起作用，比如有三个脚的木头堆在一起，这三个互相依靠。一般相应因、相应果全部是心与心所之间的一种关系，如同毒药和酒放在一起会互相起作用。同理，心与心所，比如智慧与烦恼相应，这时的智慧被贪心、嗔心及其他心与心所染污，心所与智慧之间互相起相应的作用，由此，相续中烦恼得以增长。此处的

以相应方式增长烦恼，也就是说，外境的有漏法和心所相互起作用，比如眼睛看见红色的柱子，红色柱子即是所缘缘的外境，再加上作为增上缘的眼根，心中开始作意，然后在相续中生起贪心：这个柱子是我的该多好！因为外境的红色柱子，和眼睛、心相续的贪心相互起作用，然后前面的贪心继续想得到红色柱子，柱子这个所缘境起到使贪心增长的作用。但如果是一位阿罗汉，由于无有贪心，在见到所缘缘柱子后的第二刹那，不会生起想得到这柱子的念头，这就是没有以相应方式增长烦恼。比如说欲界一般的众生，缘灭谛和道谛或者缘色界和无色界，以相应方式烦恼可以增长，但以所缘方式不会增长烦恼，因为道谛和灭谛、色界和无色界不是有漏法，依靠无漏法的外境不可能增长烦恼，它是以相应的方式增长烦恼的。还有以相应的方式不能增长，所缘的方式可以增长的，比如说缘器世界，因器世界属于苦谛，所以缘它时，可以在相续中增长烦恼。从外境的角度来讲，缘器世界而增长的烦恼，不是以相应方式，而是以所缘方式增长的。

烦恼又是如何增长的呢？有为法对自相续中的有漏法起相合作用，比如见到柱子时，若

是一位阿罗汉，外面的柱子对他起不了相合的作用。若不是阿罗汉，外面的柱子与其相续中的贪心就会起到相合的作用，然后相续中的贪心会缘外境的柱子而增长烦恼，也即外境的柱子与贪心相辅相成，就像毒药和酒，毒药泡在酒里，酒对毒药起作用，若毒药不被酒泡，则不一定产生毒药的力量，所以它们之间是相辅相成的。

在《俱舍论》中，一般对外境和凡夫人心所之间的关系讲得非常细致，因此，只要精通《俱舍论》就可以断除我执。

《现观庄严论》的注释中说：有三轮执著的法是有漏法；三轮体空，无有执著的法叫无漏法。本论认为，无漏法包括道谛和三种无为法。道谛在小乘被称作无为法，因此颂词中说“除道谛外有为法”，原因就是如此。有人可能这样认为：既然前面说除道谛以外的有为法，而现在又讲无为法就是道谛，会不会有重复的过失呢？不会有这种过失，甲智札西论师在有关《俱舍论》讲义中说，第二次提出道谛的原因,是为了能够进一步了达、认识道谛是无为法。

道与道谛是有差别的：道，即五道——资粮道、加行道、见道、修道、无学道；道谛指

见道、修道、无学道。对此也有不同观点，满增论师认为，加行道和资粮道应属于有漏法，因为它是苦谛所摄；而《大乘阿毗达磨》的注释中说：加行道和资粮道是无漏法，因其为断除轮回之因，依靠修加行道和资粮道获得见道之后，可以断除轮回。虽然大乘与小乘的《俱舍论》说法有点不同，但从断除轮回之因的角度来讲，资粮道与加行道可称之为无漏法；而从苦谛之因来讲，则属于有漏法，此两种说法并没有大的矛盾。

丙二（详细抉择）分二：一、广说无为法；二、广说有为法。

丁一、广说无为法：

其中虚空即无碍，择灭离系各异体，
抉择灭外非择灭，永远制止未生法。

虚空即是无有阻碍；抉择灭也称为离系，其本体是各自互异的；非抉择灭即永远制止未来的未生法。

小乘《俱舍论》中讲三种无为法，大乘则说六种无为[13]或八种无为[14]。虽然所说无为法的

---

[13] 六无为：《成唯识论》中讲到虚空无为、择灭无为、非择灭无为、想受灭无为、不动无为、真如无为。

[14] 八无为：《杂集论》中将六无为中的真如无为开出善法真如、不善法真如、无记真如，再加其他五种无为，共八种无为。

名称相同，但有部认为无为法实有，如虚空是无碍实有的一种法，不是有为法，非因缘所成，其本体常有；抉择灭也是实有之法；非抉择灭如同水坝挡住水一样，未来的法不生是由于有一种法将其挡住了，这个使未生法不生的法就叫做非抉择灭。经部宗观点则认为，虚空是不存在的法；抉择灭是通过智慧远离所断，除此之外，没有一个实体的灭法；对于非抉择灭，大乘与经部的观点认为，一个法因缘不具足，故不会产生，比如兔角永远不会产生，因为兔子头上没有生角的因缘。

在这里要了知一点：有部宗认为所谓的无为法是成实的；经部以上，唯识宗、中观宗虽然承认无为法，但是不承认无为法实有，只是在不同的范围内取名为无为法。

所谓的虚空分为庄严虚空和空隙虚空。庄严虚空即须弥山反射在空中的蓝色，但它并非真正的虚空；空隙虚空也无实体，只是将真正法不存在的空隙称之为虚空而已，其真正的实相和实体并不存在，这是经部宗的观点，大乘也如此承认。有部宗则认为虚空实有，它存在于空间，无有阻碍，人们在里面可以活动。他们为何会如此承认呢？因为佛经中说虚空远离

一切障碍可容纳一切色法，他们即根据佛经为虚空安立了无有阻碍的法相，而且，佛经中说地依靠水、水依靠风、风依靠虚空，这是指整个世间的形成过程：虚空中有风轮，风轮上面有水轮，水轮上面有地轮。由于上述理由，有部宗认为虚空实有，如果不是实有则地轮、水轮均不可能存在。经部以上认为：虚空中任何一法也不存在，这个不存在的空间，名言上称其为虚空，实际并没有一个实体法，虚空的本体，并不是空间有变化之法，若是有变化的法，其本体则不能成为无为法。

有人也许会想：在我面前这个地方到底有没有虚空？如果有虚空，则在虚空里放东西时，原来的虚空存在还是不存在？如果存在，就不能放东西；如果能放进东西，则原来的虚空就不存在，已经跑出去了，那么这样的虚空就不是无为法，而变成了无常法。

这种说法不能成立。如果像有部所承许那样，无碍的虚空实有存在，那么放东西时应成为有阻碍，或者虚空发生变化，跑到其他地方，这样一来，虚空成为无常，有上述两种过失。但自宗认为，虚空只不过是一切法不存在的空性，以这样的名称被叫做无为法，并非一个真

正的无为法实体存在，这是大乘的说法，也是非常合理的，《智者入门》、《释量论》、《量理宝藏论》中均如此承认。

虚空是指一种无碍的常法。所谓的“常法”，《量理宝藏论》中说，无常法不存在的部分就是常法。如果认为常法如同一根棍棒般放在地上，它永远也不会改变，这就是常法，但这种法在世间是否存在呢？永远也不会存在的。

抉择灭，“抉择”有观察之义，通过智慧再次的观察，观察以后再三的抉择（一般恶法方面不安立为抉择灭，因其是通过智慧来获得的），比如说见道、修道、无学道，通过抉择的智慧能断除其违品或所断，所以叫抉择灭。圣者相续中有抉择灭，凡夫相续中也有抉择灭，比如以前有很严重的嗔心，通过闻思修行的智慧，再三对嗔心的本体作观察，最后将嗔心灭除。有部认为嗔心灭掉后会得到一种灭法，这种通过抉择和观察所得到的灭法即为抉择灭。但这也只是有部的宗派说法而已，通过抉择后将相续中的烦恼断除，除此之外，并没有一种灭法在烦恼断除的同时得到。但有部宗并不这样认为，他们说通过智慧抉择远离所断时，远离所断的部分即是抉择灭，也称之为离系，这就是烦恼灭除同时所得到的灭

法，比如一位圣者通过观察，依靠修行的智慧远离相续中的贪心，此时贪心不存在的部分即是离系，它就如同挡水的水坝一样实有存在，就因为有离系的存在，所以已经断除的烦恼不会再次复生。

这样的灭法之间是一体还是异体呢？有部宗认为是异体的，比如苦谛、集谛、灭谛等，在欲界中，苦谛有十个所断，集谛有七个所断，每一个所断的离系，也即所断的灭法是分开的。因为他们认为，如果每一个灭法不是异体会有很多过失，比如，苦谛的灭法也是道谛的灭法，如此一来，后面道谛的部分就不需要了，因为只要断除苦谛所断，其他所有的道谛所断、集谛所断全部可以断除，因为这些灭法全部是一体，只断一个就可以，不需要如此多的所断。又如通过无我智慧灭除相续中的贪心、嗔心、痴心等，这些灭法的本体就像树枝一样分开。实际上，若真正分析观察，这么多的灭法如同树枝一样存在也是不可能的。

抉择灭既然是无为法，那以前没有得到，现在却得到了，这种无常的现象如何解释呢？有部认为：虽然以前在相续中没有抉择灭，现在通过闻思修行，相续中已经断除所断，获得

了抉择灭，但此抉择灭的本体无有任何变化，以前如何存在现在仍如何存在，表面所看到的无常现象只是得法上的一种差别，本体并未改变。

非抉择灭，不是通过智慧抉择，而是远离了制止未生法。有部宗认为，就如在加行道时，虽然还未得到真正的断除种子之灭法，但于加行道忍位时，未来不转生恶趣的灭法可以提前得到。同理，未来永远不产生的一种灭法，在这之前就像挡水的水坝一样，能够使未生法永远也不产生，这样的法就叫非抉择灭。很多《俱舍论》讲义中都将此用于有情相续上，比如眼根、相续中忍位。麦彭仁波切在《智者入门》中说：兔角、龟毛都是非抉择灭，凡是不存在的法就是非抉择灭。有些人认为麦彭仁波切的说法不太合理，因为在《俱舍论》的有关讲义中，所谓的非抉择灭属于相续所摄。但是，两种观点结合起来也很好理解，我们可以承认在有情相续中因缘未具足而不存在的法是非抉择灭，那问一问有部宗：兔子头上不长角是为什么？有部宗也会说它属于未生法，兔子头上永远不会长角，不具足因缘之故。这样一来，是不是也应该属于一种非抉择灭？有部宗也会承




认这就是非抉择灭。噶玛巴在《俱舍论》的讲义中说，所谓的非抉择灭有两种：一是无情法所摄的非抉择灭，如未来不产生的种芽；另一种是相续所摄的非抉择灭。因此，凡是因缘不具足而使未来无法产生的法，全部可称之为非抉择灭，比如在我正专注于眼前一位打瞌睡的道友，此时，若我背后也有道友在打瞌睡，他就成为非抉择灭，因为他在我眼前不存在，所以我见不到他。

有部宗认为：未来有两种法，一种是可以产生的法，一种是未生法。永远不会产生的法就像是石女儿一样，刚才的非抉择灭所挡住的就是永远不产生的未生法，这种说法看起来有点好笑。因为未来的这些不生之法，本来是不产生的，既然不生，有何必要用一个法挡住它？本来这个地方没有水，还要建一个水坝来挡着不存在的水，这不是非常可笑吗？但有部宗的说法即是如此，非抉择灭的作用是要挡着未来不可能产生的法，他们认为如果未来的法没有非抉择灭来挡住，那么未来因缘具足的时候，这个未来的法有可能会产生，而之所以这个未生法永远不能产生，就是因为有一个非抉择灭把它挡住了。上面所说的抉择灭，它的所断也

即它要挡着的，完全是有漏法；非抉择灭所挡住的，有漏的未生法也可以，无漏的未生法也可以，只是两者所灭的方法有一点不同。

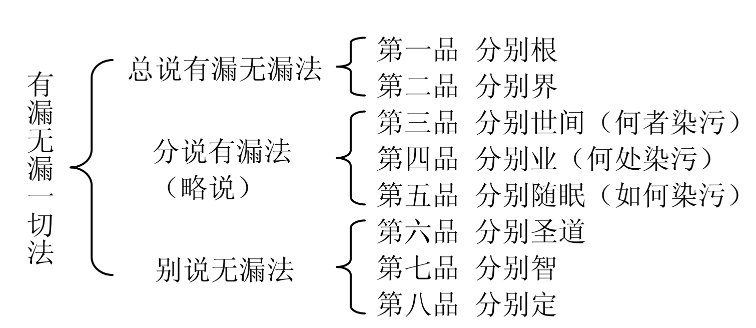
世亲论师并不承认三种无为法成实，但有部宗认为三无为法应该是成实的，他们引用了经中的一段话："无论有为法亦可，无为法亦可，一切法中最胜者即是涅槃。"有部宗说如果无为法不存在，那么最殊胜的涅槃也不存在了，这是前所未有最下劣的语言。在这里，有部宗给不承认无为法实有的宗派找出了一个很大的过失：涅槃从得法的角度来讲是有为法，从本体来讲是无为法，实际上涅槃是包括在抉择灭中的，因为是通过自己的智慧抉择之后，在自相续中获得了涅槃，如果无为法不是实有，则涅槃也成了不存在。对此，经部宗回答说：并不是说无为法不存在，无为法在名言中可以存在，但如汝宗所说的实体却并不存在。

丁二（广说有为法）分二：一、总义；二、论义。

戊一（总义）分三：一、八品之理；二、八品之联系；三、各品所说之内容。

己一、八品之理：

《俱舍论》前后的连贯性非常强，所以首先了解本论八品的结构、品名以及所讲的内容相当重要。有些论师将本论从所缘、道、果三个方面来分，其中，所缘分为尽所所缘和如所所缘，尽所所缘中包括第一分别根品和第二分别界品，如所所缘（指苦谛、集谛）包括第三分别世间品、第四分别业品、第五分别随眠品；道是指第六分别圣道品；果是第七分别智品；果（即智慧）的差别即第八分别定品。如上所述，从基、道、果的角度来分，基为前五品，道是第六品，果是第七品，果的差别是第八品。若按照蒋阳洛德旺波尊者的讲义，八品之理可按下表理解：



己二、八品之联系：

1、为阐明对法有漏无漏的内容而宣说第一品。

2、为详细说明第一品中仅提到名字的根与





有为法产生之理而说第二品。

3、为广说第二品提到的三界而宣说第三品。

4、为遮破三界之因非大自在等天神，说明三界由业所生而说第四品。

5、为说明业之等起为随眠烦恼而说第五品。

6、为阐明能断除烦恼之道而宣说第六品。

7、为分别宣说第六品提到的智慧而说第七品。

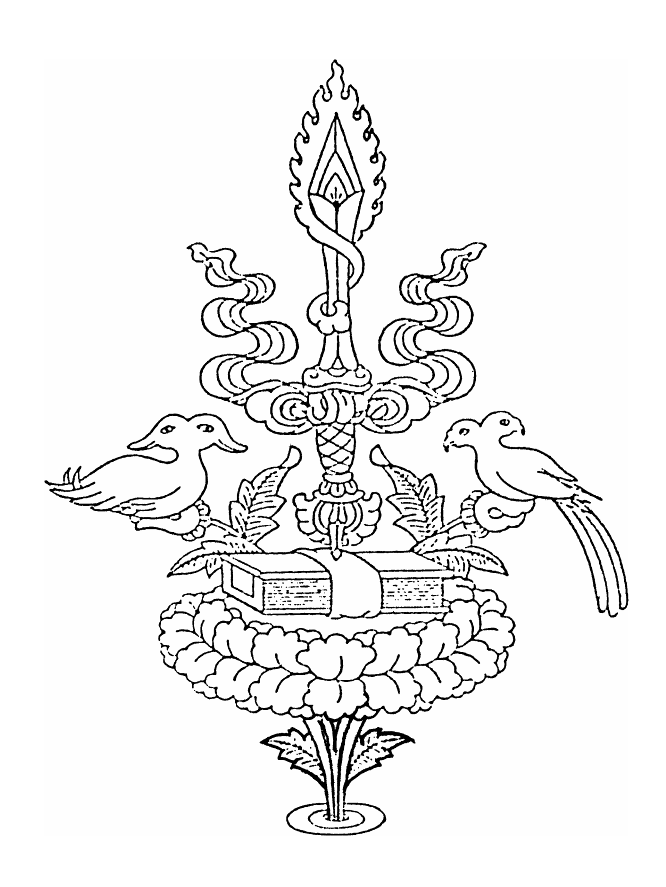
8、为细致阐述佛陀共不共功德中的共同功德而说第八品。

己三、各品所说之内容：

在每一个品名中都有“分别”，实际上它是观察和分析之义。根据每一品的论名就可了知每品所要宣讲的内容。

戊二（论义）分八：一、分别界品；二、分别根品；三、分别世间品；四、分别业品；五、分别随眠品；六、分别圣道品；七、分别智品；八、分别定品。



第一品　分别界

第一分别界品分三：一、有为法；二、别名；三、广说蕴界处。

甲一、有为法：

所有一切有为法，亦分色等之五蕴。

一切有为法也可分为色、受、想、行、识五蕴。

有为法，梵语“桑智达”，“桑”指聚集，“智”是所作，也即一切有为法是因缘所作的，无常的；藏语中，“有为法”的“有”是聚集之义，“为”是造，有为法即聚集而造的法。虚空、抉择灭、非抉择灭不是因缘聚集所成，故称作无为法。

之所以说“色等之五蕴”，是因为此指不清净五蕴，五蕴包括有漏五蕴和无漏五蕴，其中有漏五蕴能含摄一切有为法；无漏五蕴包括智慧、等持……为了鉴别无漏五蕴，而说色等有漏五蕴。“亦”是指不仅前面的无为法可分三种，实际上有为法也有五种分类，即色，执著内外色法与我有关联；受，执为我所感；想，能安立名言而执著；行，即执著行善；识，大多数凡夫将心识执著为我。

不论藏传佛教还是汉传佛教，总有人觉得《俱舍论》是小乘法，不用学，但是《心经》中常说“五蕴皆空”，其中的“五蕴”是什么含义，可能也是没有几个人了知。作为一个修行人，这些最基本的概念应该明白，而且一个广闻博学、对佛法有信心的人，无论遇到任何法门，都会非常稳重细心地去学习，这样一来，他不论做任何事都会成功的。

甲二（别名）分二：一、有为法之别名；二、有漏法之别名。

乙一、有为法之别名：

彼等亦称时言依，以及出离与有基。

有为法也可以叫做时间、言依、出离以及有基。

有为法在佛经中有很多不同的法相和名称，比如“时间”，在世间将有为法称为时间的非常少，但口语和佛经的说法有很大差别，如在口语中说“我看到天空了”，但这在论典中是不承认的。时间称为有为法是论典中的说法，因为以前的有为法已过去、现在的正在流逝、未来的也将流逝，由于刹那刹那的迁移变化，所以一切有为法都必定是无常性。

“言依”（即言基），也即语言之根本。语言是

有记的声音，分为直接名称和耽著内容两种，它的基础是直接名称，耽著内容是一切有为法。由于依靠具有意义的名称来宣说，所以将有为法叫做言基，比如喊一个人，喊的只是一个名称，真正要叫的则是这个人。名称只是一个能诠，真正的内容才是其所诠。

有人也许会想：无为法也是语言的对境，为何不将无为法称为“言依”呢？无为法虽是语言的对境，但一般用于论典中，比如“抉择灭”、“非抉择灭”，这些名词，世间人根本不了知其内涵，所以它不是语言的基础。

“出离”，人们依靠有为法从轮回中得到出离。忧愁痛苦是有为法，超离忧苦就到达有为法之边际。如道谛在获得无余涅槃时，一定要舍弃，就像船只，到岸之后，乘船之人会将它舍弃一样，获得涅槃时，道谛也一定要舍弃。

“有基”，有为法是因缘所构成的法要，“基”是因的意思，有基指具有因的缘故，一切有为法得以产生。

乙二、有漏法之别名：

如是有漏法亦称，近取之蕴及有诤，
痛苦及集与世间，见处以及三有也。

如同有为法有不同的名称，有漏法也可称为近取之蕴、有诤、痛苦、集、世间、见处以及三有。

有漏法的别名分别为七种：“近取之蕴”，有漏法作为因，可以使将来的痛苦和一切世间的本体现前。可以用草火的比喻来解释：草是草火的近取因，依靠草而燃烧出来的火焰，称为草火；同样，依靠有漏烦恼而成之蕴，称为近取之蕴。麦彭仁波切《俱舍论》的讲义中除用草火作比喻外，还说到从果的角度也可叫近取蕴，如有果和花的树，称为花果树，同理，从有漏法中产生蕴，而且将来还会不断产生，所以叫做近取蕴；从本体或作用的角度，亦可叫近取蕴，比如国王的下属，要依赖国王而存活，近取之蕴同样依赖有漏法，因此有漏法亦可称为近取之蕴。

“有诤”，有漏法以所缘与相应的方式增长烦恼，且此烦恼可损害自他，故说是诤。依靠有漏法，人们互相争执不息，国家与国家，人与人，不断发生种种冲突，所以有漏法可称为有诤。

“痛苦”，有漏法是与三苦中的任何一种痛苦相连的法。五蕴中的受蕴有苦和乐两种，那

么“乐”是不是变成痛苦呢？从感受来讲，它是一种乐，但无论何种感受皆属有漏法，而是有漏法则必定带来痛苦，且是刹那变化，所以应属行苦之中。《大圆满心性休息大车疏》中也讲到：有漏法是痛苦的来源、痛苦的依处、痛苦的本体。这个地方大乘与小乘有点不同，大乘认为：刹那变化的本性均属行苦。果仁巴大师在《入中论疏》中说：大乘宗许凡无常法皆为行苦，此理在空性论中也有宣说；小乘《俱舍论》则认为：凡行苦皆属无常，而无常不一定属于行苦。

“集”，即四谛中的集谛，它是产生痛苦的来源。大乘《俱舍论》认为集是业和烦恼，小乘《俱舍论》认为集是一切痛苦的因，也可称为无明。

“世间”，器情世间皆属有漏法，它是刹那坏灭并能被违品所毁。藏文中，依靠毁灭而产生的法叫世间，故是有漏法。

“见处”，依靠见解通过所缘的方式增长，即五种见依止于有漏法而使烦恼增长。

“三有”，生死接连不断流转的三界轮回也称为有漏法。

甲三（广说蕴界处）分三：一、蕴界处之自性；二、摄他法之理；三、界之分类。

乙一（蕴界处之自性）分五：一、真实宣说蕴界处；二、蕴界处各自含义及必要性；三、单独安立受想蕴之理由；四、蕴界处次第确定之理；五、二处决定之理。

丙一（真实宣说蕴界处）分四：一、色蕴之理；二、中间三蕴之理；三、识蕴之理；四、遣除实法之疑虑。

丁一（色蕴之理）分二：一、真实宣说色蕴；二、根境与界处之关联。

戊一（真实宣说色蕴）分二：一、略说；二、广说。

己一、略说：

所谓之色即五根，五境以及无表色。

所谓的色蕴即五根、五境以及无表色，共十一种。

色蕴的法相，色法内部相互接触而产生不同的变化，并且是心识的对境，如矛可以刺，同样色蕴可以刺入，引申义即可以接触。大乘《俱舍论》中，色蕴有两个法相：一个是可作为接触

的对境，一个是可用意识作观察。麦彭仁波切《智者入门》前面部分所讲与《俱舍论》相同，在其他地方所讲的则是大乘《俱舍论》的观点。

色蕴的事相即五根——眼、耳、鼻、舌、身；五境——色、声、香、味、触；无表色。

《俱舍论》中的有些说法我们也不一定承认，世亲论师在颂词中也用了“传闻”、“传说”等字眼。但这其中的大多数观点，大乘中观还是不得不承认，比如五蕴，在唯识宗、中观宗并没有一个独特的安立方法，实际上也全部是依照《阿毗达磨》中的观点安立。所以有智慧的人，应该学会抉择，在分析宗派时，有些需要承认，有些则不必承认。

己二（广说）分三：一、以法相之方式宣说五根；二、以事相之方式宣说五境；三、宣说无表色。

庚一、以法相之方式宣说五根：

彼等均是识所依，眼等诸根清净色。

眼等五根是一种清净色法，它们能够作为认知色等一切对境之形象的诸识所依或处所。

见外境时，意识是依靠眼根、耳根、鼻根、舌根、身根来产生的。小乘有部宗和随教经部

宗认为五根是一种清净、透明而且光亮的色法，它不是意识的，属于一种无情法，具有颜色和形状。随理经部虽然承认根是无情法，但却并不承认它具有颜色和形状，在《量理宝藏论》中也讲到：随理经部虽然承认所谓的根是无情法，但是却难以用真正的颜色和形状安立。唯识宗分为随理与随教，其中随理唯识（陈那、法称论师属此派别）不认为根是一种色法，而应是一种习气，如眼睛之所以能看见色法、认识外境，就是因为其上有一种意识习气。随教唯识（无著菩萨）认为阿赖耶当中有一种能执著外境的功用，或者是心的种子。一般来讲，唯识宗和中观宗都认为眼耳等根皆是心识或阿赖耶的种子。

因此，这里根是可作为执著自之对境，并作识之增上缘的一种清净色法。也就是说《俱舍论》颂词是根据有部宗和随教经部安立的，因为他们认为眼根就像胡麻花，有颜色、形状，它遍于整个眼珠，由它可见外面的色法；耳根如同卓嘎树的树疥疤一样在耳朵的里面，能听到外界的声音，也是色法；鼻根就像两根平行的铜针分布于两个鼻孔内，通过它能享受外界的气味；舌根位于舌头的中间部位，是如同半月形的色法，依此可品尝各种味道；身根好像

鸡身体的皮肤一样，它遍满整个身体，依靠它才产生触觉。所以，有部宗和随教经部认为根是整个身体里面专门执著外境的一种色法。这里有一点大家应该知道，有的人认为眼珠就是眼根，耳朵有各种各样的形状，比如牦牛的耳朵、老猪的耳朵，认为耳根就是外面的那一块。实际上，眼珠不是眼根，它属于身体的一部分，是眼根的来源，人们可以见到的鼻子、耳朵等仅是身体的一部分，可以将它们称为身依，但不是鼻根、耳根等。

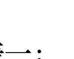
庚二、以事相之方式宣说五境：

色有二种或二十，所谓之声有八种，
味有六种香分四，所触分为十一种。

眼根的对境之色法可分两种或二十种，声有八种，味有六种，香分为四种，所触则有十一种。

色法可分为显色和形色两种，若详细分则有十二种显色和八种支分显色。

表一：



二种色			二十种色
二种色	显色	根本：蓝、黄、白、红	二十种色
		支分：影、光、明、暗、云、烟、尘、雾	
	形色：长、短、方、圆、高、低、正、歪		

色蕴中的“色”与色境中的“色”有很大差别。色蕴中的“色”是指五根、五境、无表色。色境中的“色”则是指十二种显色和八种形色，显色也就是颜色，形色即形状。归纳来说，也就是眼睛的对境包括在显色和形色中，而色蕴中的五根和无表色不包括于色境之中。

对于显色与形色也有不同观点：比如有部宗认为显色与形色都是成实存在之法；经部宗认为显色并非成实之法，而形色是成实法；唯识宗认为颜色是除了自己的色彩以外，没有单独的成实法，形状则有三角形、四方形等不同的成实法。也就是说，经部宗以上都认为颜色非实有，形状实有。但是不论哪个教派，都承认所谓的显色与形色是色法，在这个问题上无有宗派的辩论。只是有部宗对显色与形色进行了三种分类：一、是形色非显色，即有表色，比如一个人磕头或坐着时是圆圆的，而站起来时是长长的，此为身体有表色，看起来有不同的色法，但实际上除了身体的形状外，没有其他颜色；二、是显色非形色，如四种根本显色[15]，还有影、光、明[16]、暗[17]，这些都没有特殊的形

[15] 四根本显色：蓝、黄、白、红。
[16] 明：除阳光以外的光，如灯光。
[17] 暗：夜晚不见色法之暗。



状，所以是显色，不是形色；三、除以上两种情况外，其他的法全部既是显色，又是形色，这是有部宗的观点。经部、唯识对此种观点破斥说：不管任何一种物质，当其显现颜色时，则此物质必定有不同的形状，所以是显色非形色这种说法不能成立，比如红色，若不依靠物质，单独的一个红色根本无法显现，红色应显现在物质上，而这个物质也必定会有形状。再比如有部宗所说有表色的身体是形色而没有显色，但是一个人身上穿着红色衣服金刚跏趺坐时，其他人会看见一个红色的圆形，若这个人穿白色衣服站着，会看到白色的长形，所以有部宗的说法不能成立。

声音总的分为有执受和无执受两种。有执受大种声，是众生相续——有情大种所摄，如人的身体、牦牛的身体所发之音声等等；无执受大种声，未被有情相续所摄持，如石头、木头所出之声，河流所发之声等等，这些都是无执受。这里“执”就是执著和相续心识之义。

有执受大种声和无执受大种声中各自又包括有记别和无记别两种：有记别声，如人说话时，会表达出一种内容；无记别声则无有任何内容。“记别”指好与不好的内容。

表二：

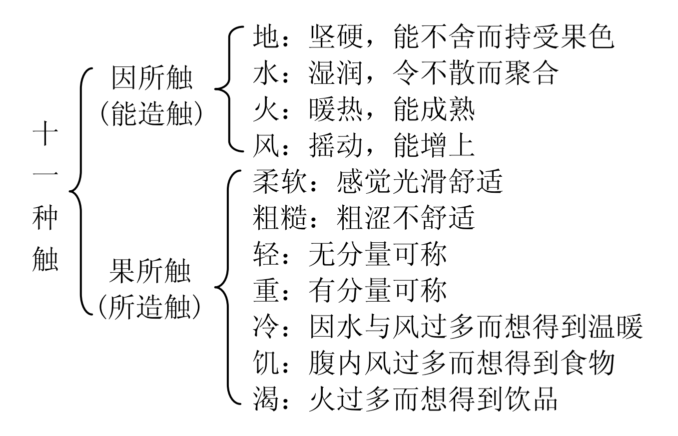
- 八种声
  - 有执受大种声
    - 有记别声
      - 悦耳声，如说法
      - 刺耳声，如粗语
    - 无记别声
      - 悦耳声，如小钹
      - 刺耳声，如拳击
  - 无执受大种声
    - 有记别声
      - 悦耳声，如幻人传法
      - 刺耳声，如幻人说粗语
    - 无记别声
      - 悦耳声，如铜鼓
      - 刺耳声，如岩石倒塌

味有六种：甜、酸、辣、咸、涩（橄榄味）、苦。

香有四类：妙香，使人感到舒适喜悦，如檀香；恶香，使人感到厌恶，如葱酒等味；平等香，指一般的香，可以滋养身体；不平等香，好与不好皆超越平常之香，对身体有损害。

触可分为十一种，又可分为因所触和果所触。因所触也即四大，在讲无表色时会讲到，这里不必详说。不论哪种法，本体皆具足四大的微尘，它的颜色形状我们可以用眼睛和身体来感受，香和味用鼻根、舌根来接触。有部宗认为五境的每个微尘在外境上都是真实存在的，当五根执取它们时，微尘之间相互起作用，才对种种色声香味触产生了好与坏的意识感受。所以我们若认真学习《俱舍论》，就可清晰了知根境识之间是如何起作用的。

表三：

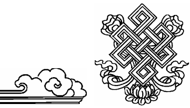


庚三、宣说无表色：

散乱以及无心时，善不善法及随流，
一切大种作为因，彼即称为无表色。

具足散乱、无心、善不善法、随流以及一切大种作为因这五种特点的法，即被称为无表色。

对于无表色也是有辩论的，因为色法应该具足微尘，只有微尘的积聚才可称为色法，但无表色没有微尘聚集之故，不应成为真正的色法。有部宗认为：无表色不是真正的五根、五境，因为真正的五根、五境都是有微尘的，无表色是超越微尘所组成的一种实有之法。无表色可分为三种：第一种是别解脱戒，如居士戒，沙弥戒、比丘戒；第二种是恶戒，如在有生之



年要杀生或做妓女等，若在心里如此发愿，则在相续中获得一种恶戒；第三种是中戒，如在二、三个月内做善事恶事。

之所以称为无表色，是因其发心于外面无法表达，比如恶戒，一个屠夫发愿一生当中杀生或一个妓女发愿一生中做妓女。这种发心属于心相续中发恶愿的色法，从外表看，屠夫未拿刀杀生时好像也是一个好人，实际他最初发恶心的色法在语言、行为当中根本表达不出来。有表色则不相同，如一个人恭敬地磕头，其他人可以看出此人对三宝起信心；再如一个人拿刀子在杀生，从此也可看出他的恶劣心态，因此，根据不同的动作，也即有表色，可以推断出心里的状态。

有部宗所说的无表色，就是指具足五种特点，而且他人不能觉知其形象或动机的法。所谓五种特点是指：（一）阶段心之状态与发心的特点：心在散乱时也有无表色，比如受比丘戒者相续中有比丘戒的无表色，当阶段性的心出现散乱时，虽未守护比丘戒，但比丘戒的色法于心中一直存在。再比如屠夫具足恶戒无表色，但其心于散乱时，心相续中的恶戒色法一直不会断。（二）在诸如无想天与灭尽定等无心的状

态中无表色也存在，它有别于心与心所。小乘认为，在无心时色法也存在，小乘经常说的“无心时”是指无想定、灭尽定以及无想天。世亲论师在《唯识三十颂》中说：无心时指无想天、无想定、灭尽定、睡眠和昏厥，有五种。无著菩萨则在世亲论师所说的基础上加上真如界，共六种。还有的论师在上面增加了狂心，一共七个。小乘有部宗认为所谓的无心时，是那时的心根本不存在；随教经部认为此时心的种子存在；随理经部和唯识宗认为，无心时没有明显的心，但阿赖耶上的种子存在。第四品中将戒律分为别解脱戒、禅定戒、无漏戒，其中禅定戒和无漏戒属于随心戒，心没有时，禅定戒和无漏戒的无表色也没有；而别解脱戒的无表色由于不跟随心，即使心不存在，无表色也于补特伽罗的心相续中存在。在唐玄奘翻译的颂词“乱心无心等”中有一个“等”，这个等字说明不仅是在散乱心和无心的状态下无表色存在，在不散乱以及有心时，无表色也是存在的。（三）本体之特点：是善与不善法中的一种，不会是无记法。（四）时间之特点：“随”即随顺，“流”指流转，在未出现坏因之前，无表色随顺相续而流转。（五）因之特点：依靠四大种

而生，并且四大种作为其所依、处所、增长之因。比如一个人的相续中首先得戒体时，依靠羯磨仪式以及阿阇黎弹手指，自己的四大起作用，有表色和无表色二者于相续中产生，从此以后第一刹那的四大作为过去的因存在。

无垢光尊者的《大幻化网》以及麦彭仁波切《智者入门》中都说到无表色，但经部宗以上不承认其为实有。对于所谓的善不善业有表色，世亲论师从大乘角度也说：善业和恶业以心安立，若善业、恶业以色法来安立，那就非为释迦牟尼佛的弟子。在这种语气中，也明显的感受到了对有部宗的严厉批评。智让莫扎所著的《瑜伽师地论》注释中分析：所谓的戒律不是真正的色法。《三戒论》中，经部以上，有些认为戒律是相续中的一种改变，有些认为是相续中的断心，即断除违品的心，上述是大乘说法。大乘不认为别解脱戒是一种色法，那为什么有些佛经说以无表色的方式存在呢？因为自己以前获得这样的戒律，而心相续没有出现毁坏之因，以此称为无表色，实际无有真正色法存在，也就是说，所谓的戒律并不是一种色法。坚慧论师说：将其称为无表色的原因，是本来的心能远离一切所断，比如受别解脱戒，

希望身语意的罪业得以断除，在心中有此发心，这样的发心与色法相结合，依靠外境的名义来对相续取名而称为无表色。

大种地水火与风，或立执持等作用，
特性硬湿暖动摇，世间界之名言中，
显色形色称为地，水火与风亦复然。

地、水、火、风四大种，有能持等作用以及坚硬、湿润、暖热、动摇的特性。世间名言中，将显色、形色称为地，水、火、风亦是如此。

大种能产生各种各样的果色。"种"有所依或因的意思；"大"指能周遍一切色法。四大种，也就是说，以四大作为因可周遍于色法的每一极微。

四大各有其作用：地大，能不舍而持受果色；"等"字中还包括水大，有令不散、聚合的作用；火大，能成熟；风大，能增上。

四大的法相（也即特性）：地，坚硬；水，湿润；火，暖热；风，轻飘或动摇。

以上所说的四大是指经论中所说，并非世间人们所说的地水火风。"世间界之名言中，显色形色称为地，水火与风亦复然"，是指假立的四大，如人们通常所说的"黄色的土地"、"碧蓝的河水"、"红红的火焰"，人们依据其显色与

形色而假想安立；再如有人说"刚才刮了一股黑风"，这也是在显色上安立的，如果说"来了一阵旋风"，此即从形色来安立。这些世间人们于显色、形色上假想安立的地水火风，针对地、水、火、风四大而称为假立四大。

戊二、根境与界处之关联：

承许五根与五境，唯是十处与十界。

眼等五根以及色等五境，在讲十二处时将其称为十有色处，因为它们能开启产生享用之门故；讲十八界时，五根及五境则承许为十有色界，这是从执著或认识享用的角度安立的。

丁二、中间三蕴之理：

受蕴即为亲感觉，想乃执相之自性。
行四蕴外有为法，彼三以及无表色，
加上一切无为法，即是所谓法处界。

受蕴也即自己亲身的感觉，想蕴是执著相的自性，除色、受、想、识四蕴以外的有为法即为行蕴。此受、想、行三蕴以及无表色，再加上三个无为法，即是七法处或七法界。

此颂词主要是讲受、想、行三蕴的法相与事相，那何为法相，何为事相呢？法相，即与其他任何法毫不混杂的特点，或说定义；事相

即带有分类性并与其他法毫不混杂的事物本体，比如人的法相是知言解意；人的事相就是男人、女人等。《俱舍论》的分析非常细致，世间的心理学也没有如此多分类，比如受蕴，若从本体上分有苦受、乐受、舍受；若以从属来分，意识分为意苦受与意乐受，根识也有苦受和乐受等等。

受蕴的法相：心依靠自力而体验自之对境的差别。受蕴的事相，有苦、乐、不苦不乐三种——如感受外境的美丽，在心中产生快乐；感受外境的粗恶在心中产生痛苦；平等的外境，则在心中产生等舍的感觉。“蕴”意为聚合，分别念依靠外境和自己的心识，因缘聚合，而产生感受，所以叫受蕴。《宝鬘论》中说：声闻缘觉了知五蕴的粗大部分。这里的五蕴与小乘所讲的五蕴没有差别。

想蕴的法相：心毫不混杂地执著自之对境蓝、黄等相。这里的执著其实亦包括无分别的执著，比如眼睛看外境，在因明中，本来眼根不会真正去执著，但是它取外境时，蓝色、红色、白色等全部接纳于眼识之中，之后，第二刹那的分别念开始区分，而所执著外境之差别相，原原本本在根识范围内得到，此即是想。

想蕴的事相：若从所依六根的角度而言，则分为六想聚，也即六识在取外境时能清晰辨别其颜色形状，与他法毫不混杂。

想蕴和受蕴有时候很难区分，实际上受蕴是从外境中得到苦、乐、舍的感觉，而想蕴是从对所取外境的分析方面来讲的。受蕴的事相，若以六根而分，则眼根、鼻根所取外境的相全部具足。除六根外，大乘《俱舍论》中将“想”分为广大和狭窄两方面，比如这个声音特别大、很清晰；这个工艺品小巧精致，那一种则很大方。每一个色、声、香、味、触、法都有这两种想的分析，或者说这个很多，这个很少，这些也都是想的分析。想作如此区分后，对于好的，或者对自己有利益的，在心里就会有快乐的感受开始运作，反之也是如此。所以如果详细的对外境与心识之间的关系作分析，则对了知人无我以及真正取舍因果等各方面有很大利益。

受蕴和想蕴虽然属于心所之中，但是，对于将受、想安立于五蕴之中也有辩论。因此二者分别为在家人和出家人争论之因，在家人因贪图乐受，而对可产生乐受之因如财产、女人等争论不休；出家人则对自他宗派之好坏想法进行破立，由此而展开辩论，因此佛将受、想

二者单独安立为蕴。

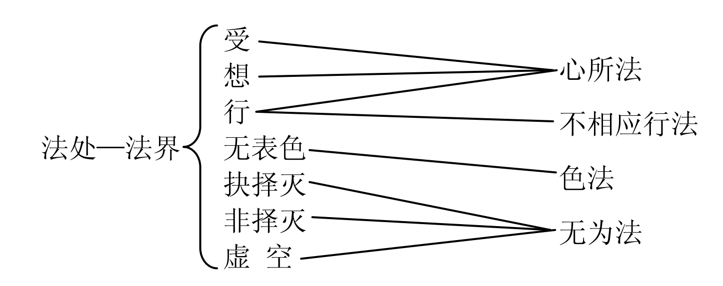
行蕴是指色、受、想、识四蕴以外的一切有为法，如心所、得绳。行蕴的事相，除受、想以外的一切心所相应行与得绳等不相应行两种。“得绳”有未来的得绳、过去的得绳，是有部宗分别假立的一种色法，他们认为所谓的“得”应是实有法，如相续中欲获得菩萨戒或别解脱戒，在还未得戒时，未来的得绳现在于其相续中已经具有；或者以前得过别解脱戒，现在已经舍戒，则过去别解脱戒的得绳在相续中仍然具有。得绳属于不相应行，“相应”是指与心心所相应，但得绳以及同类、生、灭等，既不是心所也不是无情法，也即非相应行的有为法是除有情法和无情法以外的一种有为法，对于这样的一种有为法，大小乘《俱舍论》的观点有所不同，但有部宗认为它们都是实有法。

若有人问：那么，心与心所是一体还是异体呢？有部宗、经部宗、随教唯识都承认心和心所是异体。《大圆满心性休息大车疏》中，对于心与心所一体、异体的关系，各个宗派的观点分析得非常清楚，此处不再重复。小乘自宗认为，心和心所异体，心王不是心所，他们认为，心是以自力见到事物的本体；心所则以自力见

到事物的差别，故而心与心所不可能是一体。

十八界是指六根、六境、六识，其中六境里意识的对境即是法，它分为七种，即受、想、行三蕴，以及无表色、虚空、抉择灭、非抉择灭，在讲十种界，称其为七法界，讲十二处时，就叫七法处。

表四：



七法界与七法处在第二、三品中经常出现，因此它们之间的关系一定要清楚。《俱舍论》虽然不是讲大圆满的修法，也不是讲具体实修的方法，可是如果没有闻思的盲修瞎炼，暂时看来修一个风脉明点，观一个本尊，好像有一点收获，但过一段时间，任何验相都没有时，自己的相续就变得空空如也了，这是很可怕的。如果能对佛法打下一个很好的基础，不管是在何种环境，自己心中都会有很深的定解，这时无论别人如何的善辩，也不会转变自己的想法。



从长远来看，在两、三年中认真系统地闻思，对五部大论打好一个基础，将《俱舍论》内容扎实地记在心里是非常必要的。

丁三、识蕴之理：

识蕴分别而认知，意处亦属识蕴中，
亦承许彼为七界，因有六识以及意。
六种识聚已灭尽，无间之识即是意。

可依靠自力分别、了知对境本体的就是识蕴，也即十二处中的意处，在十八界中承许彼为七心界，因为是眼、耳、鼻、舌、身、意六识界以及意界七种。六识灭尽无间阶段的心识即称为意界。

心所可包括在受、想、行三蕴之中，除心所以外就是心，也即识蕴。关于识蕴也有很多不同观点：主要从意识方面来说，有一位隆布论师，他认为只有一个意识；有部与经部认为是六识聚；唯识宗大多数认为是八识聚，也即六种识加染污意识、阿赖耶识；阳旦达论师认为八识聚加上无垢识，称为九识。唯识宗论师认为“一识”的观点不合理，因为意识与根识各自有不同对境、不同因以及不同的形象，所以不能将其全部称为一识；“九识”也不合理，第九识是无垢识，它实际上是如来藏，其属于



无漏识而非有漏识，若凡夫具足无漏识，则有变成圣者的过失。六识聚与八识聚的说法比较合理，六识聚也即识蕴的事相，这是小乘有部宗和经部宗所公认。唯识宗认为在六识聚的基础上，再加上缘一切内外所缘境形象不明并不间断执著的阿赖耶识，所谓的阿赖耶识，《大圆满心性休息》中说，它不像其他根识，比如眼识有自己色法的形象，鼻识有自己香味的形象，阿赖耶识自己的形象不明，而且它自己不间断执著。对于“不间断执著”，《俱舍论》中的观点也与《大圆满心性休息》中有一点不同。在六识聚及阿赖耶识这七种识的基础上还要加一个缘阿赖耶执著我与我所的染污意识，共为八识聚。

六识聚在有部宗很多经典中比较明显；八识聚在唯识宗的有关论典中以及经部宗都是成立的。因此在讲中观时，以宗喀巴大师为主的论师承认六识聚，麦彭仁波切为主的论师则说是八识聚，因为阿赖耶识和染污识没有不合理的理由。中观和一些般若经中并没有很明显宣说八识聚，实际上也是可以承认的，此观点麦彭仁波切在其他论疏中曾根据大乘说法详细讲述过。

十二处中的意处可包括在识蕴之中，讲十



八界时又将其称为七心界，因为它是产生享用之门的缘故。此七心界也即眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界再加上意界都包括在识蕴之中。所谓的意界并不是除了眼识等六识之外的其他异体法，而是六种识聚刚刚灭尽，中间无有间隔而成为后识之所依处。世亲论师在《自释》中也说，意根与其他六识在本体上并非异体，它们都是意识的本性，只是在形象上以异体的方式存在。意识与其他识只是阶段不同而已，实际上并没有单独的异体，这一点比较重要，萨迦班智达在《量理宝藏论》中讲：第六意识和意根，在因明中是相同的。《量理宝藏论自释》中也专门运用《俱舍论》的教证作了宣说。

前面六识灭尽的刹那，无间产生之法称为意根。那么，是六识全部灭尽还是单独第六意识灭尽时产生意根呢？有人说是第六意识灭尽时称为意根，《俱舍论》认为，六种识全部灭尽以后，称之为意根。此处的灭尽并不是“灭法”，因为如果将“灭法”称为意根（意界）有很大过失；也不承认是第六识灭尽后，第七识在第二刹那间继续产生意识，因为意根是产生后面第七意识的一种因，所以从这个角度称为六识聚灭尽后无间之中产生的一种识叫做意根，而依靠意

根所产生后面的识，就称为七识。萨迦派果仁巴认为：《俱舍论》虽然未直接宣说无分别的意根识，但亦可承认。

丁四、遣除实法之疑虑：

为立第六识所依，承许界有十八种，
一蕴一界与一处，可以包括一切法。
即以自之本体摄，不具其他实法故。

为了成立第六意识的所依——意根，承许界有十八种；色蕴、法界、意处这三者以自本体可以含摄一切法，除此三者之外的其他实法并不存在之故。

有人说：安立十八界是不合理的，因为十八界中的意界和识界意义相同，此二者之间互相可以包括，也就是说如果将六识归摄于一个意界中，就成为十二界；若将一个意界归摄为六识，则界亦唯有十七个。这是一个大过失。

但是像你们所说的这种过失并不存在。一般说来，识所依靠的五根皆依靠各自不同色法，比如眼识依靠见色境的眼根，耳识依靠听声音的耳根等，意识看起来好像没有一个增上缘的根，但实际上作为第六意识增上缘的所依根即是六识刚刚灭尽无间阶段的意根。小乘红衣部的论师说：意识的所依是意根，生命存留在心中。瑜伽行的论师认为：所谓的意界或意根，

其实就是染污意识。就是为了建立意根是第六意识的所依，所以承许界有十八种，也即所依之根有六种，能依之识六种，所缘之境亦有六种，不会有你们所说的过失。

五蕴中不能含摄一切万法，因为它不包括无为法，那十八界、十二处可不可以包括一切万法呢？可以包括。一切法广的来分有三十五种[18]，最少则可包括在三个法中，即五蕴中的一个色蕴，十八界中的一个法界，十二处中的一个意处，此三法是能摄，它们可以涵盖一切的有为、无为法；其余三十二个法为所摄。能摄与所摄是一体还是他体呢？“即以自之本体摄”，色蕴、意处与法界三种能摄是以自本体来含摄一切所摄法的。之所以是以自体方式，是因为“不具其他实法故”，三种能摄以外的实法根本不存在，并非是以四摄摄受眷属那样，而是如同声音摄取所听内容一样。摄受有几种分类：他体的摄受，如上师摄受弟子，国王摄受眷属；自体方式摄受，如“人”，可包括男人、女人，或者说“树木”可包括柏树、松树等。这里说是以自体的方式而非他体的方式，如色蕴包含色蕴、十有色界[19]、十有色处以及法界的

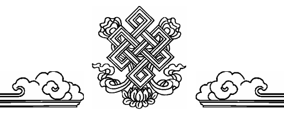
[18] 三十五种法：十八界、十二处、五蕴，共三十五种；另一种说法为七十五法。
[19] 十有色界：指五根、五境。

一部分无表色；意处包含识蕴、意处、七心界；法界摄法界的一部分无表色、受蕴、想蕴、行蕴、法处、法界。蕴从少摄有为法，处、界从多摄无为法。

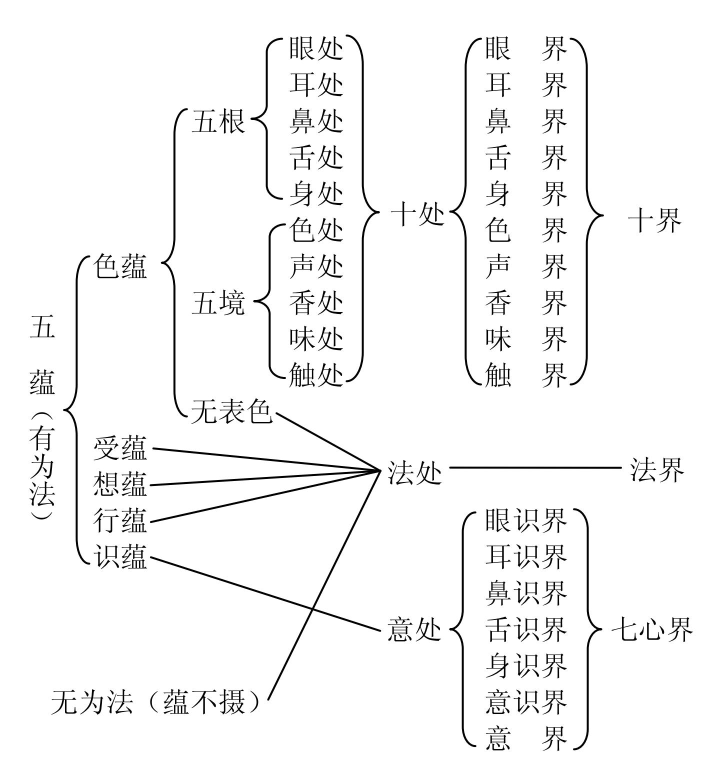
《俱舍论》中互相摄受的方式一定要了达，这一点极为重要。下面根据本颂中所说的五位七十五法，列表明示其相摄差别：

表五：

五位七十五法
- 色十一
  - 五根：眼、耳、鼻、舌、身
  - 五境：色、声、香、味、触
  - 无表色
- 心一
- 心所四十六
  - 遍大地法十：受、想、思、欲、触、智慧、忆念、作意、胜解、三摩地
  - 大善地法十：信、不放逸、轻安、舍、知惭、有愧、无贪、无嗔、勤、无害
  - 大烦恼地法六：痴、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举
  - 不善地法二：无惭、无愧
  - 小烦恼地法十：怒、恨、諂、嫉妒、恼、覆、吝啬、诳、骄、害
  - 不定地法八：寻、伺、睡眠、悔、贪、嗔、慢、疑
- 不相应行十四：得、非得、同类、无想、无想定、灭尽定、命、生、衰、住、灭、名称、文字
- 无为法三：虚空、抉择灭、非抉择灭

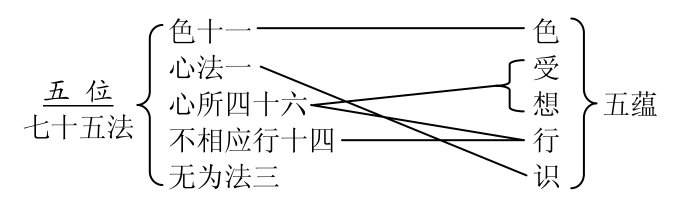


表六：蕴界处三科相摄

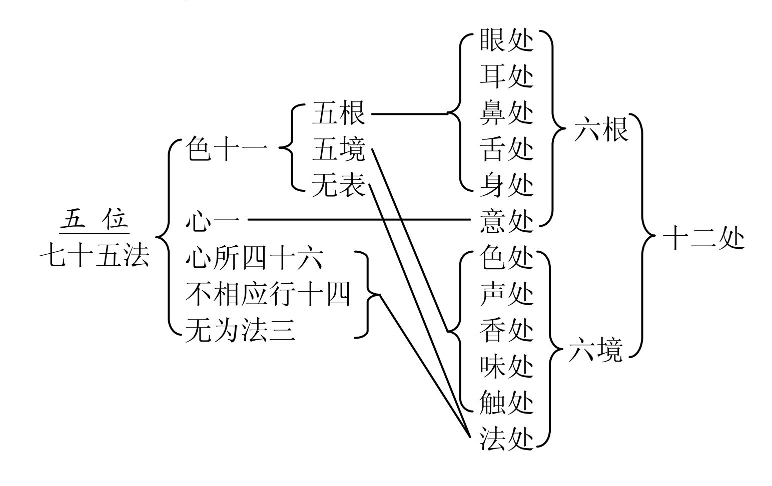


表七：七十五法与三科对照

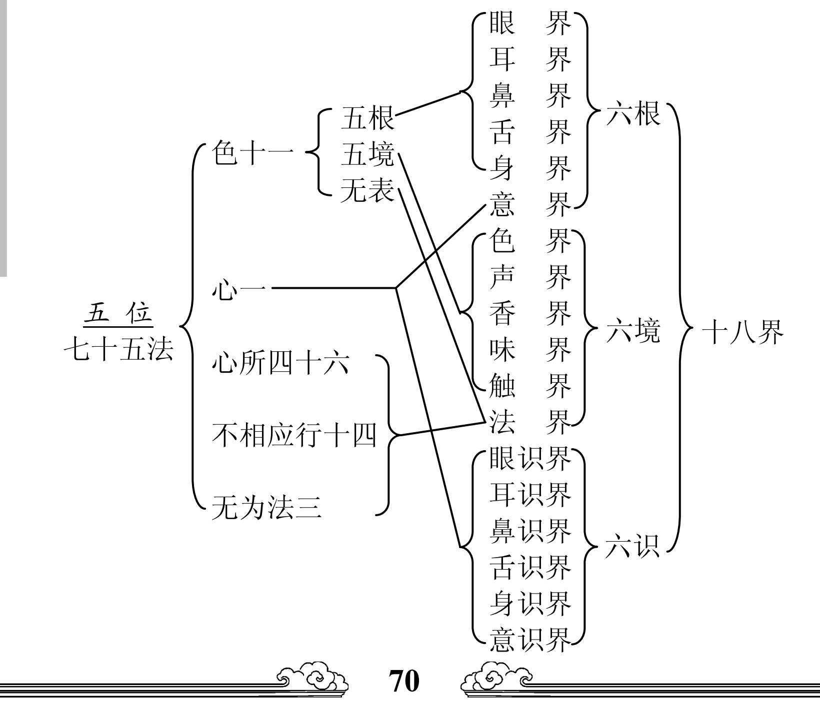
（一）七十五法与蕴对照



（二）七十五法与处对照



（三）七十五法与界对照



表八：七十五法在三科中总摄

七十五法	色蕴	摄一切色法	心所法	法
	意处	摄一切心法	不相应行	
	法界	摄一切	无为法	

眼等根虽有二数，然类行境与心识，
皆相同故为一界，为显端严而生二。

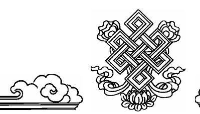
眼耳等根虽各自都有两个，然而因为所依根是同类、所缘对境相同、能依的心识亦相同的缘故，各自安立为一界，只是为使身体更加端严而生了两个。

在麦彭仁波切的科判中，上面是断除过少的过失，这里则是对于过多的辩答。

前面已经说过，有情具有十八界，这时有人产生疑惑：人的眼睛、鼻子、耳朵各有两个，各自也应有两个根[20]，如此一来，三根已有六根，这样就不应是十八界，而成为二十一界了。

本论中说，并没有成为二十一界的过失。虽然眼、耳、鼻各有两个，“然类行境与心识”，也即从三个方面来分析则无有任何过失：第一、所依根相同，如眼根虽各有左、右二界的不同，但均在同一眼根的类别之中，并没有差别；耳鼻二者也是同理。第二、所缘境相同，心所执著的对境，不论是左眼还是右眼，实际上所执

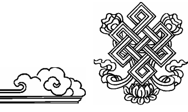
[20] 有人认为舌根也有两个，即舌头于中间以半月形划开，两边各有一根。



著的对境是同一个色法；左耳与右耳所执著的声音也仅是一个声音；两个鼻孔所执著的也是同一个香味。第三、能依识或所得果相同，如眼识，虽有两个眼根，但最后所得到的是同一个眼识，也即都是同一类果。因此，从类、行境、果方面来分不会有过多的过患。

有人又会产生疑问：既然这样，那一个眼睛、一个耳朵、一个鼻孔就可以了，没必要有两个。

这也是有必要的，因为这样可以使身体美观端正。众贤论师（世亲论师的上师）认为是为了明显——如眼睛，若有两个眼根看色法比较明显；甲智论师说：既然这样，一个眼睛大大的就可以，不必有两个，其实是为了起到庄严的作用；在《毗婆沙论》中说有两个原因：一方面可以更加清楚的了知对境，另外也可以起到庄严的作用。从意义上讲，当然有一个眼睛、一只耳朵就可以，但实际上就是好看而已。那是不是为了好看，所有的东西都可以产生呢？如果这样，这个世界上应该没有丑陋的人，全部都长得很好看，因为谁也不愿意自己丑陋。所以也是不一定的，这其实是我们的一种习气，在自




己的阿赖耶上有一种爱和贪的种子，以此为因，以后也转生成这种众生。尤其是南赡部洲、北俱卢洲众生无始以来有种习气——一个头好看、两个眼睛好看，两个鼻孔好看。很多人无始以来在自己的相续中使这种贪爱的习气成熟了很长时间，逐渐在人们心中生起“这样很好看”的想法。所以我们现在也不要种下吃肉的恶习气，要不然以后转生为吃有情血肉的众生也很可怕。

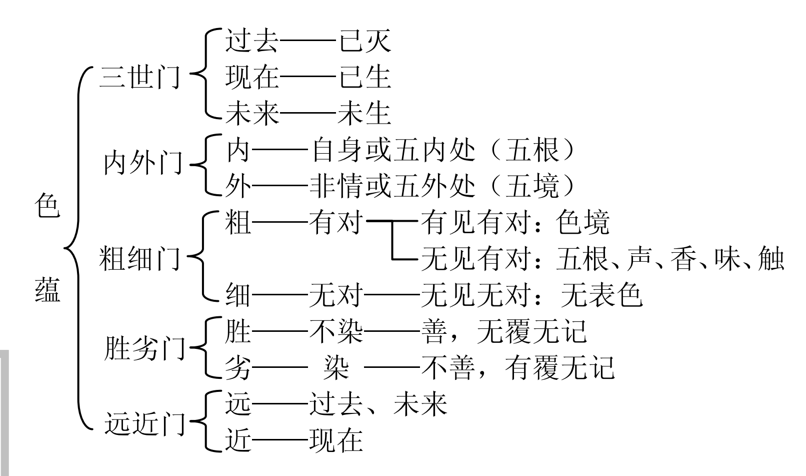
丙二、蕴界处各自含义及必要性：

积聚生门种类义，即是一切蕴处界。
为断三痴依三根，三意乐说蕴处界。

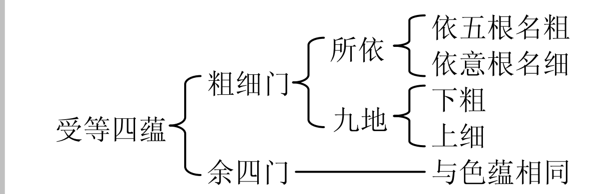
蕴的含义是众多有实法积聚；可以作为产生享用之门故称为处；一个相续中可以分为十八个种类，所以称为界。为了断除三种愚痴，依照三种根基以及三种意乐而宣说了蕴处界三者。

这里是蕴处界的释词。蕴是许多有实法之积聚，如色法，在《自释》中引用佛经说：“诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若劣、若胜，若远、若近，如是一切略为一聚，说名色蕴。”以上只是说了色蕴，受想行识亦是如此。

表九：



表十：



色蕴是指好与不好、过去未来的一切色法聚集于一处。《宝鬘论》以及中观中说，很多法聚合于一处即称为蕴。对于这一点各宗派也有不同观点：小乘有部宗认为所谓的蕴是聚集的实法，这种聚集的实有法是存在的；经部宗虽然认为蕴是具足的，但并非实法，而是假立存在；唯识宗认为蕴有两个意思，即重担和分段。

对于唯识宗所承许之蕴义，在《自释》中

有详细的破斥：你们所谓的分段或是重担是蕴的法相，完全不合理，因为佛陀在经中说，过去未来现在的一切色法、内外色法、粗细色法、贤劣色法、远近色法，所有的色法全部聚集一处，称为色蕴，并没有把它们一段段分开，因此你们的说法与释迦牟尼佛的佛经相违；又像你们所说的蕴是重担之义，那么肩膀也可以说是蕴，因为可以肩荷重担的缘故。世亲论师站在经部宗的观点说：应该承认所谓的蕴是假立存在。

在《自释》中还提出一个问题：色蕴中所有的色法包括于蕴之中，既然聚集是蕴的法相，那么一个微尘，它是很微小的实物，它不可能聚集很多，如此一来，是不是最微妙、细微的色尘不包括在色蕴中？它到底是不是色法？如果属于色法，则色法中还有不包括在色蕴里的一些法，有这种过失。

对于这一责难，世亲论师认为微尘应该包括在色蕴中，而且它不具足色蕴法相的过失也是没有的，因为所谓的微尘是最小的、再也不可分割的，在它的本体上没有很多的微尘聚集，但它仍属于蕴聚的色法之一，比如说树木的法相时，经堂中的柱子虽然没有树叶，但实际上仍属于树木的种类，也就是说法相应该是在种

类中安立，而别相不一定每一个都具足。比如人的法相，刚生下来的孩子，他不具足知言解义的法相，虽不具足，但是不是人呢？是人，因为他是特殊的，属于法相中的一种事相，应该这样承认。

最细微的微尘、汗毛之类均可称为蕴，肉眼看不见的很多微尘是聚集的因，应该属于蕴之中，它是最细微、不可分割的，名言当中也必须承认的微尘。麦彭仁波切与单秋的辩论书中也讲到：最小的微尘如果在名言中不承认，则有须弥山可以容纳在一根吉祥草中等众多过失。所以，在观察色蕴时，小乘中粗大之法可以全部一一作抉择，最细微的不抉择也可以，如阿罗汉已经断除人我之相，在小乘中人无我的境界最高。但若说到最细微的色尘，还是属于色蕴之中，这一点不能否认。

有部宗认为好与不好的差别于色法上真实存在，人们因此而有好与不好的感觉，并且产生不同的忆念。同理，色蕴以外的受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，都有蕴聚的意思，比如想蕴，有过去想、现在想、未来想，还有受亦有很多很多。《俱舍论》是一种非常细致的分析方法，我们一般认为“这个物质是色法”，而对于想

——“所有意识都是一样”，其实这些都是人们的粗大分别念，他们没有继续深入细致分析的能力。从未学过宗派的人，心和色法是分不来的；如果学过宗派，逐渐逐渐分析，自己的想、识、心都可以分析很多。一般说来，精通《俱舍论》对万法的名相不愚昧，精通中观对所知意义不愚昧，因此，要想了知万法的真正含义，一定要先学好《俱舍论》。

蕴其实就是聚集之义，当然所聚集的程度不一样，比如产生信心与邪见，这按有部宗和唯识宗都可以分析，刚才自认为产生几分钟的分别念，但实际上这个分别念包含了过去、未来等很多，其中亦有很多意识的聚合，产生这样的意识有很多原因，比如外境、自身、以前的因、继续产生后面果之因，还有增上缘、所缘缘等。

若问：这样的意识本体是从外面的所依色根产生，还是内在的意识产生？若是意识产生，那是通过何种方式产生的？如此一直向下分析，我们可以得出，不论是意识还是色法都是可以聚集的。也有些人认为：色法可以聚集，因是有相色法，但是受、想等不能聚集，因为没有实体的聚合。这也是自己的分别念，实际

上它也是由很多因缘聚合产生的，《楞伽经》中说：三缘和合，幻相方生。意思是境、根、识这三者因缘聚合时，幻化的相就可以产生。所以色法的一切显现以及人们对外境的执著全部是一种幻相，它们都是由种种因缘聚合产生的。

处可以作为产生心与心所之门。它分为内处、外处，外处即色等六境，它是以所缘缘（指对境）的方式产生享用之门；内处——眼等六根是以增上缘的方式产生享用之门，也即六根六境可以称为处，之所以将其称为处，是因为依靠六根、六境等外面的因缘而产生六识，因此说，它是产生心与心所的来源。

界可在相续中产生很多种类，各自同类作为后面同类之因。所谓的界，可以包含因和果两方面，因方面是指可以产生各种各样幻相的法；果方面指自己能受持与其不同之法，即相续中与各种法共同存在。

有人提出这样的问题：蕴中包括一切有为法，十二处和十八界中包括有为法、无为法，那在抉择有为法时只说五蕴，抉择无为法时说十二处或十八界就可以了，为什么还要说五蕴、十二处、十八界这么多的名词呢？世亲论师说：为了断除三种愚痴、依据众生的三种根基以及

三种意乐宣说了蕴处界，没有重复或不应说的过失。

愚痴之中也分贪的愚痴和嗔恨的愚痴，此二者在《俱舍论》中是有差别的。满增论师说：众生的愚痴，有人认为心所是一体，这是小的愚痴；有人认为所有色法是一整体，是中等的愚痴；有人认为色与识全部为一体，是大的愚痴。比如说将整个色蕴执为一体，这个愚痴不是很大，而有些人把身体和心混为一谈，并且认为前后世不存在，身灭心亦灭，持此种观点之人，愚痴性相当大。所以世亲论师说：为了遣除执著心与心所为整体的愚痴而宣说了五蕴。有些人说："有一颗善良的心就可以了，不用分开心与心所。"就是为了打破这种执著，将属于心所的受蕴和想蕴分开，同时亦将属于心的识蕴作了区分。为了遣除执著色为整体的愚痴而宣说了十色处，现在一些没有学过宗派的人，认为所有的色、声音都是一体的，没有什么可分，为了遣除这种愚痴，十二处中主要宣讲了十有色处。为了遣除执著色与识为整体的愚痴而宣说十八界，为断除色法整体的执著而宣说十有色处，为断除意识整体的执著宣说七种心界，亦可说为六种心界或八种心界，也就

是说心识不是一体，有六种或七种；色法也不是一体，有五根、五境。大乘《俱舍论》中说，为了断除五种执著而安立五蕴：有人认为整体的色蕴是我，为了破析色蕴不是自己而是假立存在宣说了色蕴；有人认为意识是我，为了说明意识并不是我，断除对它的执著，宣说受蕴、想蕴、识蕴；有人认为虽然色蕴不是我，但除此之外的法仍然是我，为了破除我和我所的执著而宣说行蕴。大乘《俱舍论》的观点就是为了减少我执、断除我执，因为人的执著无外乎心与心所、色法和心法，若能把五蕴、十二处、十八界进行清晰的抉择，对自己和他人的执著就能完全打破。

众生的根基意乐各不相同，分别宣说蕴处界也是按照三种根基以及三种意乐进行的宣说：利根者只要简单说明就可以明白其中道理，针对这种人，佛陀宣说五蕴；针对中根者，佛陀宣说十二处；针对钝根者，一定要详细宣说才能领悟，因此佛说十八界。佛陀非常得善巧方便，众生执著什么，他就以何种方式使其获得解脱，有喜欢简明扼要的，就说五蕴；喜欢不广不略的就说十二处；喜欢详细说明的就讲十八界。《俱舍论》大疏中说，喜欢略说的人是

因为以前修寂止太多，每天闭目禅修，不喜欢很多学问，所以即生中也不喜欢广；修寂止和胜观二者的人喜欢不广不略；不修寂止只修胜观的人喜欢广。

为什么决定有五蕴呢？这一点是确定的，因为色与非色二者一定能包括一切有为法，非色也决定有心与非心两种，非色、非心的受等三蕴也是确定的。这里心指心王，主要是意识；不是意识亦非色法的，包括在心所之中，受也并非真正的心，因此，以心心所和色法可以包括一切有为法。

丙三、单独安立受想蕴之理由：

成为争论之根源，轮回之因次第因，
是故一切心所中，受想单独立为蕴。
蕴中不摄无为法，义不相应故未说。

受想二蕴是在家众与出家众产生争论的根源，也是导致流转轮回的主因，而且它们次第有别，故于一切心所中，单独将其安立为蕴。无为法不包括在五蕴中，因此二者意义不相应，故未作宣说。

所有心所中只有受、想包括在五蕴中是有原因的，因为此二者是僧俗争论的根源，所有在家人均贪图体验乐受——国家与国家、人与



人、家庭和家庭之间，为了财产、田地、牲畜与女人争论不休；出家人由于对自他宗派有好坏的想法进而破立，展开辩论——宁玛巴与格鲁派、显宗与密宗、外道与内道，他们经常会因为各自观点不同而产生种种辩论。以前嘎达亚那尊者在一个河岸边遇到一位持杖婆罗门，婆罗门问尊者：“现在一些国王、大臣等经常争论，这是为什么？”尊者说：“是因为他们自己喜欢乐受，为了自己的一些希求，所以进行争论。”婆罗门又问：“出家人也是经常这个宗派、那个宗派的喜欢辩论，这又是为什么？”尊者回答说：“是为了建立自己的宗派，也是为了自己的利益。”“那使所有争论平息的办法有没有？”尊者说：“是有的，释迦牟尼佛已经获得了最究竟的解脱，他能够平息这些争论。”这时婆罗门对尊者和佛陀生起了极大信心，顶礼离开了。现在有些现象恰恰相反，在家人每天都是为各个宗派的不同观点争论不休，而出家人则整天都是为了苦受和乐受吵架、打架。出家人对于宗派与宗派之间的辩论是有必要的，但现在的修行人整天都是因为牛粪棚、院子、水沟与别人“辩论”，这很有损出家人的形象，会使一些信徒因此而退失道心，这样很不好。

受想是流转轮回之主因，贪执乐受就会积累恶业，这是由常乐我净等颠倒想所生。而依据随粗细、烦恼、器皿之喻以及界别之次第等原因，也应将受想二蕴单独安立，这一点在下文会广说。

五蕴中未说无为法，是因为无为法不具备积聚的意义，也即不具足蕴之法相，而且也不能将其安立为第六蕴，且五蕴为时间所摄，而无为法非时间所摄，故而于五蕴中未说无为法。

丙四、蕴界处次第确定之理：

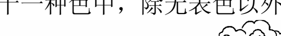
次第随粗诸烦恼，器等义界如是立。

五蕴的次第是随着粗细不同、烦恼产生的顺序、器皿喻以及界别不同之四义而如是安立的。

《经庄严论》中说：佛教讲每一个法，并不是随心所欲安立，而是有一定的密意和必要以及一定次第的，只是众生并不了知。所以，蕴处界的安立也是有一定顺序的，这里首先讲安立五蕴之次第的理由，有四个原因：

一、按照粗细的方式而宣说：大多数色法[21]都有阻碍（即有对）并且粗大，如柱子就有一定的阻碍，人们不能穿越它，有阻碍亦是色蕴的一

[21] 十一种色中，除无表色以外其他色法。




种体相，因此最先说；从非色[22]来说，苦乐的感受比较明显，说明受是粗大的，因而次说受蕴；执事物的差别相而有粗想，故想为第三；有了粗大的想法之后，希望获得安乐而不想痛苦，由此产生粗行；识觉知事物的本体，行相最细微，所以排在最后。不管大乘、小乘或密乘，所谓心的奥秘，除佛陀的追随者——大乘圣者之外，其他人根本无法研究、挖掘出它的真正内涵，而佛陀非常慈悲地宣讲了色蕴，然后根据次第逐渐宣讲后四蕴，使人们领悟心之本性。

二、依照产生烦恼的次第而宣说：人们无始以来由于喜爱显形色而首先看色；对此显形色的美与丑而产生乐受与苦受；从苦乐感受中产生颠倒的“常、乐、我、净”想；由想而产生贪嗔之行；而各种烦恼皆依识而生。所以，众生从无始以来，因为未懂得心的奥秘，就对外境开始执著，逐渐逐渐五蕴在一个执著之中全部圆满。

三、以器皿诸喻依次说明意义：色喻为器皿，就如同所买之菜要放在篮子里，这是所依；人们的受相当于食物，好的食物如乐受，劣的食物如苦受；苦乐的感受如果不去想、不去执

[22] 非色：指受、想、行、识。





著，实际上也无有任何实义，就像在器皿中装满食物，而无有厨师去烹调，则起不了任何作用，若具备厨师则下面的工序皆可进行，所以将想比喻成厨师；行蕴之中有业和烦恼，能够使异熟之果成熟，就像厨师运用各种技巧烹饪食物[23]；识蕴感受果报，无异于食用者去享受食物。

四、按照三界的顺序来说：欲界以身体、声音等色为主；色界以喜乐之受最为显明；前三无色界[24]以想为主；有顶[25]以行为主；识蕴则在三界中都存在。

以上讲法均是根据流转生死方面来宣说的五蕴次第，在演培法师的《俱舍论颂讲记》中依据《杂心论》、《正理论》从逆转生死的还灭门也讲到了五蕴的安立次第：在佛法中有两个主要的修法——不净观与呼吸观，其中不净观所修的是所造色，而呼吸观所观修的则是四大种，它们都是色法，因此首先讲到色蕴；观修的力量增强，渐渐地获得轻安，内心生起乐受，所以紧接色蕴之后宣说了受蕴；苦乐之受或有损于肉体，或有益于肉体，但此肉体并非是

[23] 如同以贪心、嫉妒心以及各种心所作取舍后，随之造业。
[24] 前三无色界：空无边处、识无边处、无所有处。
[25] 有顶：无色界最高的一处，即非想非非想处。

“我”，于是灭除人我想，而法我想则会生起，故又说想蕴；当观修成熟时，烦恼不再现行，此即行蕴；烦恼息灭，心亦调柔堪能，所以识蕴在最后宣说。而且，从五蕴逆的次第来讲，也可以安立五蕴：一般我们观修时，主要应放在观察自心识上（识蕴），如此观修之后依心而起之烦恼渐渐减轻（行蕴），执“我”的想法逐渐淡忘（想蕴），由我所生之受不再生起（受蕴），但要使感受真正不再生起，就需要观察外境之色（色蕴），色受想行识五蕴之次第如是得以安立。

按照麦彭仁波切的科判，下面是讲处和界的次第。

取现境故先五根，取大所生故四根，
他中最远速执故，或依位置之次第。

六根中先说前五根，因其唯取现在之境；前四根取四大所生之境，故在前；眼耳二根比鼻舌二根取境远，而眼鼻二根较耳舌二根作用远且迅速，故依次宣说。或依六根的位置次第进行宣说。

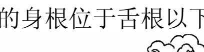
这一颂主要讲述了处界的次第安立，虽然颂词中只是讲到六根，但就如同六位国王的顺序已经安立，那么六位王妃和六位王子的顺序也可以确定一样；六根的次第成立之后，则六境与六识的次序也可成立，由此处与界的次第

皆可安立。

六根的安立方法有两种，先说第一种：六根中最先宣说五根，因为五根是如理如实执著或取自之对境中现在外境的有境。《量理宝藏论》中讲到，色根能执著现在的外境，分别念所执著的是过去、未来的对境。后说意根，因为它是取三时的有境，而且缘无为法，最细微且难以通达。其次，眼、耳、鼻、舌、身中的前四根取四大所生的外境，所以首先宣说；身根取四大与四大所生两种对境，也即因所触[26]及果所触[27]都是身根的对境，因此放在后面讲。再次，四根中先讲眼、耳根是因为此二者可以取遥远的对境，而鼻、舌二根则只取较近的对境；眼、耳二根中眼根所取的对境最远，如一般人们见到远处的河流但却听不到水流声，故以远近差别而如是安立；鼻、舌二根中鼻根可很快地执取对境，如舌根尚未品尝到味道时，鼻根已闻到气味，因此以快慢的差别安立其前后顺序。

六根的第二种安立方法是依照根所处的位置顺序而安立了眼、耳、鼻、舌、身[28]、意。

[26] 因所触：地、水、火、风。
[27] 果所触：柔软、粗糙、轻、重、冷、饥、渴。
[28] 大多数的身根位于舌根以下。




丙五、二处决定之理：

为分别境与主要，故唯眼境称色处。
为摄众多殊胜法，故唯意境名为法。

为分别各境之差别以及突显眼根之重要性，唯将眼根所取之境立名为色处。为摄取众多法以及殊胜法，仅将意根所取之境称为法处。

此处有两点疑问：色蕴中有十个色处——五根、五境，但是为什么只有眼睛的对境叫色处，其他不称为色处？所有万法如眼根、声音等均可包括于“法”中，那为什么说只有意根的对境才叫做法处呢？

对上述问题可以分别回答，眼睛的对境被称为色处有两个原因：一、为了分别境，五根五境十处均可摄于色中，但是若通称为色处就不能显示其差别，所以对其余的九处各自安立不同名称，而将总的“色”名用于别名，即将眼根的对境立为“色处”，如此即可显出十色处之间的差别；二、不论是生烦恼还是造善业，眼睛对境的色法在所有五境之中最为重要，此色法有见有对，而且眼根也是最主要的，所以唯将眼根的对境称为色处。十二处与十八界皆包括在法中，而只将意根的对境称为法处或法

界也是有原因的：一、与色处相同，为了分别境，将总名用于别名；二、法处虽为十二处之一，但它可含摄四十六心所、十四不相应行、三无为以及无表色众多法，而其他处都无这一特点；三、一切法中最殊胜的涅槃抉择灭可包括在法处之中。由以上三个原因，唯一将意根的对境称为法处或法界。

乙二（摄他法之理）分二：一、摄法蕴之理；二、其他依此类推。

丙一、摄法蕴之理：

能仁佛陀所宣说，所有八万诸法蕴，
无论词句或名称，均可摄于色行中。

大能仁佛陀所宣说的所有八万法蕴，无论是词句还是名称，均可含摄于色蕴与行蕴之中。

八万四千法门，在藏文中有“法蕴”之义，即释迦牟尼佛宣讲了八万四千法蕴；在汉传佛教的经典中有些是说法蕴，有些则说是“法门”——八万四千法门、三藏法门等。究竟来说，用法蕴比较恰当。

随教经部宗认为，释迦牟尼佛的经典均为文字构成的一种词句，此即法蕴；有部宗的论师认为佛陀所有的经典是心识面前可以现前的

一种名称。但无论是词句还是名称，其实均可包括在五蕴之中——词句可以是声音，而声音是五境之一，故而包括于色蕴中；若是名称，则可以包括在不相应行中，因不相应行中有名称、得绳、同分等。

《俱舍论》颂词讲到八万法蕴，《自释》也说是八万法蕴，并未讲其他观点，那是不是所有小乘都认为是八万法蕴呢？也不是。在有些论师的《俱舍论》注释，如藏传佛教中著名的《俱舍论释·对法庄严论》[29]中说：并不一定所有小乘都承认八万法蕴，也有承认八万四千法蕴的。一般来说，小乘认为佛宣说的法包括在八万法蕴中；大乘共同承认佛陀宣说八万四千法蕴，关于大乘观点，无垢光尊者在《如意宝藏论》中有宣说。承认八万法蕴的主要是克什米尔有部宗；其他部也有承认八万四千法蕴的，如《阿难经》：阿难说，我在佛陀面前亲自已经听闻了八万多法蕴，在其他比丘面前听了二万法蕴。从这个经典中可以推断小乘也有承认八万四千法蕴的。在《大乘阿毗达磨》注释中说：声闻乘的阿难尊者所听闻的八万多法蕴，均可

[29] 《俱舍论释·对法庄严论》：简称《俱舍论大疏》，作者是藏地著名的钦江比样论师，出生时间不详，圆寂于公元1267年。

包括于三藏之中，所以小乘也承认八万四千法蕴。有些人说：佛陀成佛后转法轮四十九年，阿难在二十年中听了八万多法蕴，而在阿难之前，善星比丘也曾在佛前承侍了二十多年，且经中也说善星比丘虽精通三藏十二部，但却对世尊生不起任何信心[30]。那么是不是应该还有八万法蕴，也即应有两个八万四千法蕴呢？这种说法并不成立，因为任何经典中，除八万四千法蕴的说法外，并没有其他说法。藏地论师也承认八万四千法蕴，他们的依据是《宝箧经》。在《大圆满前行引导文》中引颂云："调伏贪惑对治法，佛说律藏二万一，调伏嗔心对治法，佛说经藏二万一，调伏痴心对治法，佛说论藏二万一，同调三毒对治法，佛说密藏二万一。"

按照麦彭仁波切的科判，下面是旁述法蕴之量。

有者称谓一论量，尽说蕴等每一句，
身语意行之对治，相应宣说诸法蕴，

有人说每一法蕴的量相当于一个《法蕴足论》之量；也有说能够圆满宣说蕴处界等任一部之意义的完整语

[30] 格鲁派的一位格西曾在介绍宗喀巴大师的传记中说：有关善星比丘的公案只见于宁玛巴认可的莲师传记中，故此说法并不可靠。但实际上，在《涅槃经》中详细地记载了善星比丘的公案，因此上述说法并不正确。

句即为法蕴之量；为了对治身语意不同之行为，则相应宣说了八万法蕴。

每一法蕴的量究竟是多少？这有很多不同说法：有些人认为法蕴是一个论典的量，即舍利子所结集论典之量；或者是与对法论的量相同，有六千颂，这样八万法蕴就共有四亿八千万偈颂；还有人说，蕴、处、界、缘起等能圆满宣说的每一个完整词句即为法蕴之量，如五蕴中的色蕴是一个量，十二处中的处也是一个量，十八界里的界也是一个量……世亲论师认为：佛陀宣说的八万法蕴其实是为了对治身体、语言以及意识行为而作的相应宣说，也就是说每个众生都有身语意不同方面的不良行为，为了对治这些恶行，佛才宣说了八万法蕴。

此外，对于法蕴之量还有很多其他不同观点：法友论师说，天王大象能驮的墨所写之量，可成一个法蕴之量；《华严经》中记载，善财童子四处参学时，曾遇到南方的海云上师，上师曾对他说即使用大海一样多的墨、须弥山般大的笔来书写大乘各法门的种种教理，也是数之不尽、写之不完；在《报恩经》中说，提婆达多能背诵六万头大象所背负的经典，而每头大象能驮经典之数量也难以数尽；《大乘阿毗达磨

杂事论》中说：“问一一法蕴其量云何。答十百之数是法蕴量。”有关八万法蕴，不管大乘小乘，说法很多，争论亦是比较多的。

既然有如此多法蕴，那现在为何没有这么多的经典呢？《毗奈耶经》中说，佛陀涅槃以后，一位婆罗门国王开始破坏佛教，将大量佛经、佛像、佛塔等全都予以毁坏，佛教自此开始衰败，许多法蕴亦因此而隐没；有些《俱舍论》注释则认为，在佛涅槃后，有些法蕴传到了其他世界，有的则被请到龙宫，有关这方面在《致弟子书》中亦有记载。

丙二、其他依此类推：

如是此外如所应，所有一切蕴界处，
详察细究自法相，应当摄于前述中。

此外其他经典中所说的一切蕴界处，按照其所对应的合理性，详细观察它自己的法相，皆应摄于前面所说的蕴界处之中。

法蕴可包括在五蕴中的道理在前面已经讲过，除此之外，依据对应方法的合理性，所有其他经典中讲到的蕴界处，通过详察细究来观察其法相，不论任何一种法，全部都包括在前面所讲到的蕴界处之中，也即法相与蕴之法相

相同则包括于五蕴之中；若是界的法相就包括于十八界中。所以，八万四千法蕴，在一一详细观察它们自己的法相之后，皆可摄于蕴、界、处之中。

那么无漏五蕴、十遍处等是如何含摄于蕴处界中呢？无漏五蕴可含摄于色蕴与行蕴之中，其中戒蕴，如别解脱戒中除断贪心、害心和邪见之外的身语七断，小乘认为是无表色，故可包括在色蕴中；后四蕴可包含于行蕴中，有部宗认为后四蕴均包括在心所中，故属于行蕴。另外，《三蕴经》或其他经中所说的四蕴、五蕴皆可包括在蕴中，因此不能涵盖或不能包括的过失是不存在的。

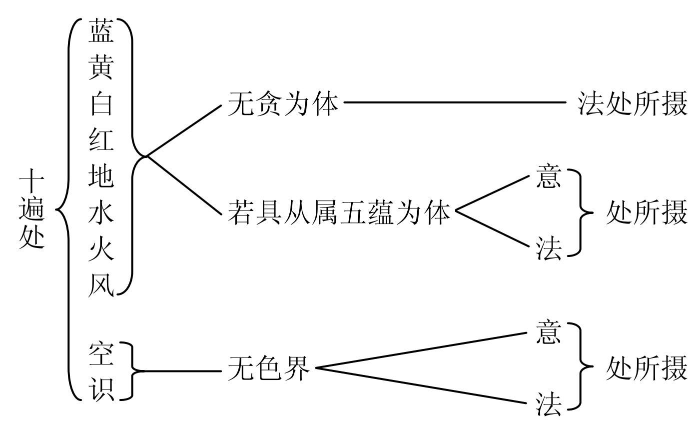
表十一：

无漏五蕴	体	蕴
戒	道共无表色为体	色
定	定心所为体	行
慧	慧心所为体	行
解脱	胜解为体	行
解脱知见	尽智、无生智为体	行

十遍处是一种禅定境界，获得此禅定后，所有的地、水、火、风、蓝、黄、白、红、空无边处、识无边处皆可于修行人面前显现。其中前八遍处是无贪的自性，属于法处之中；若具从属则可为意处和法处所摄。从属是指非主

要之心，在与心相同的群体中所发生的心所，叫做从属，比如地水火风的形态已经修成，则一切皆变成大地、虚空，在与此相同的心所范围出现的其他心所，就称为其从属；空无边处和识无边处是四名蕴的自性，包括在法处与意处中。八胜处也是瑜珈师通过修行之后，其禅定力超过一般凡夫之分别念的一种境界，也是无贪的自性，故可包括在法处中。

表十二：



又在《多种界经》中说到界有六十二种。六十二界均可含摄于十八界，这里仅简单介绍一下地、水、火、风、空、识六界与十八界的相摄：前四界是触界所摄，因四大是所触之境；空界，有部宗认为其以明暗为体，故为色界所摄；识界是以有漏识为自体，七心界所摄。

下面一个颂词，在麦彭仁波切的科判中是分别宣讲两种界。在佛经中讲具有六种界的士夫，《宝鬘论》中讲人无我时，说士夫不是地、水、火、风四大，也不是空和识，所谓的“我”并不存在。但士夫相续中的地水火风空识，都属界的范畴，那么这里的“空界”与前面所讲到的无为法的“虚空”是否相同？士夫的识界与十八界中的识界是否相同？下面就开始解释这两个问题。

孔隙称为虚空界，传说即是明与暗，
所谓有漏之识者，即是识界生所依。

虚空界就是门窗以及口鼻等的孔隙，传说是以明、暗为体；有漏的心识就是识界，因为它是有情转生的所依。

有部宗认为，空界与虚空是有区别的，虚空可分为无为法虚空与天上蓝色的庄严虚空（天空的蓝色其实是须弥山反射的颜色）；而空界则是指门窗等处的孔隙，是一种实法，它的自体是光明与黑暗，又由于可损害自本体——瓶子中的虚空，在装水时，虚空受到损害，不再存在，因而是有碍法。有部宗认为此有碍法可在其他法的附近存在，比如将瓶子放在桌子上时，原来桌子上有虚空，现在瓶子放在其上时，虚空就站到

了一边，所以是有碍之从属。

经部宗认为虚空存在不合理，世亲论师在颂词中用了不太满意的口气——“传说”。对于有部宗所认为的空界就是光明与黑暗之本体的观点，若不观察也许会认为他这种说法是对的，但若详细观察，因为光明与黑暗包括在支分显色中，也就是说光明的微尘和黑暗的微尘可被眼睛所见，这样一来，所谓的虚空就不能被法处所摄。

对方也许会问：空界应是实有存在，若不存在，那么具足六界的士夫，不是就少了一个界吗？而且，缘起分为外缘起和内缘起，外缘起中有地、水、火、风、空五种，如种子要发芽时，种子是近取因，还需要地水火风以及空的俱生缘，若空界是无为法，根本不存在，那为什么它会摄于因缘之中？对此可以这样回答：将空摄于因缘中，是因为它对种子的发芽没有起到阻碍的作用，所以说空是一种缘，也就是说，种子在发芽过程中，虚空对它未制造任何违缘，使种子在虚空中生长，而虚空的本体从来就未产生——虚空对种子的作用，就如同石女儿对种子的作用，真正意义上没有任何差别，只是在一个空间中给种子一个发芽的机



会，如果没有空间，那么种子发芽的机会是没有的。经部认为虚空是无有阻碍的法，它可以存在于其他法的附近，是无碍从属。不存在的法可以在其他地方存在，实际上这个存在和不存在也是没有任何差别，就像石女儿本来不存在，则说他的死亡也就无有任何意义，佛经中也说：虚空是不可能见到的。

颂词中说：孔隙就是虚空界，因为佛陀在《多种界经》[31]中讲了六十二种界，如众生界、虚空界、心识界、耳根界等等，在此经中讲到虚空界就是指孔隙。人身体中的孔隙，如鼻子的孔隙，肚子里的孔隙；在外情世间，屋子与屋子之间的孔隙、瓶子里的孔隙全部可包括在孔隙中。佛经中讲得非常清楚，内外的孔隙就是虚空界。那这些孔隙是有为法还是无为法？在这个问题上，各个宗派的观点也有点不同，有部宗认为前面所讲的虚空包括在无为法中，但这里的空界与虚空并不相同，虚空界是人体中或外面屋子中的一些孔隙，这些孔隙是有漏法，它是有为法，不包括在无为法中；三无为法中的虚空是无漏法，也是无为法，它不是因缘所成，所以有部宗认为虚空界和虚空应该分

[31] 《多种界经》：亦叫《法镜经》。





开来讲。有部宗所说的空界就是指光明或黑暗的本体，比如窗户是四方形，虚空亦是四方形；若白天看，它是一种光明，若晚上看，那虽然有虚空，但看不清，是黑暗的，因此认为虚空就是一种孔隙，这样的孔隙或是光明或是黑暗，除此二者以外没有其他，它其实是成实之法，属于一种有为法，可以让众生生长、呼吸等等，起很多作用。随教经部也是持有部的这种观点，但其说法与有部宗稍有不同，他们认为瓶子装水时，虚空的本体以未受到任何损害的方式存在。随理经部和唯识宗以上不承认虚空真正实体存在，他们认为三无为法的虚空与这里所讲虚空没有区别，应该是一体的，只是有部宗并不明白其中道理。

有部宗这时发出质难：瓶子中原本有虚空，向其中装水时则没有虚空，那么这些虚空原是常有之法，后又变成了无常之法，无为法的本性不是改变了吗？随理经部以上回答说：并没有这种过失，因为虚空是假立的，它没有一个实质性的存在，如果是实质性存在，那瓶子中有一个虚空，然后倒水时，瓶子中的虚空，或者是灭亡了或者是跑到其他地方去了；但我们并不承认虚空成实存在，所谓的虚空只是名称

而已，因为其不成立，所以，人们称其为无为法，而所谓的无为法也并不成立，因此这种说法是非常合理的。

满增论师在《俱舍论大疏》中说：有部宗认为虚空和虚空界是他体的，是分开存在的，而经部以上则认为本质上没有差别，是一体的。经部以上为什么不承认虚空呢？当然从名称上承认是一种无为法，在本质上无有差别，没有本质上的产生，比如石女儿本来未产生过，既然不曾产生，那么“石女的儿子病了”或者“石女的儿子死了”，会不会产生这种概念？同理，所谓的虚空，首先它的本体并未成立，那么向瓶子中倒水时，会不会有虚空已经毁灭或虚空跑到其他地方去了的想法呢？不会有。因明也站在经部的观点分析过，如萨迦班智达的《量理宝藏论》中说：“无自相故非现量，无相属[32]故无比量，是故所谓有虚空，绝无能立之正量。”我们说一个法要成立，或是现量成立或是比量成立，那虚空能不能现量成立呢？不能成立，因虚空没有自相之故；能不能以比量来成立呢？若用比量来成立某个法，则必须在因与立宗之间有某种关系——因果关系或同体关系，

[32] 相属：彼生相属，如种子生芽；同体相属，如火与火的热性。

但虚空自己的本体不成立的缘故，也就不能建立任何一种关系，故比量也无法成立。这样一来，所谓的庄严虚空和孔隙的虚空也就并不存在了。萨迦班智达在相关讲义中作了非常细致的分析。

人们也许会想：我们面前的虚空到底存不存在？如果虚空存在，那我坐下时，虚空是不是跑到其他地方去了，若未跑到别的地方去，我应该坐不下来；如果原本存在而现在不存在，那么无为法已经变成了有为法。在这里应该抓住一个要点，如若虚空真正实体存在，确实会有这种过失，但所谓的虚空实体存在，除有部宗以外，其他宗派根本不承认。法称论师在讲因明推理时，经常用虚空作比喻，虽然虚空是不存在的，但把非无常称为常有，将其用来作常法的比喻，也就是说法称论师把常法不存在的道理，反过来用虚空作为其比喻，说明真正常有的法在世间根本找不到。大乘中观以上，无论是讲大圆满还是中观，经常用观虚空或虚空的本质来比喻非常贴切，大家通过这种比喻可以通达很多甚深的含义。

识界并非是指无漏识，因为它是众生从入胎到死亡之间投生三有的所依。人们的心识也



即所谓的识界，它应该是有漏法，之所以包括在界中，是因为可从一个界投生到另一个界，这些均由意识起作用，若没有心识则无法转生，比如中阴身前往后世，这个过程必须依靠心识，所以识界是现在众生前往后世的心识，也就是轮回之因。

在蒋阳洛德旺波的讲义中还讲到了佛经对于界所安立的诸多名称，这些实际均可包括于十八界中。

乙三（界之分类）分八：一、有见等五类；二、有寻有伺等分类；三、有缘等五类；四、三生之分类；五、具实法等五类；六、见断等分类；七、见与非见之分类；八、二识等三类。

在界之分类这一科判中，麦彭仁波切将之分为二十一种，在蒋阳洛德旺波的讲义中则说：界应分为二十种，而在分科判时，为了方便则分成了八种。

丙一、有见等五类：

有见即是唯一色，有对乃为十色界，
无记之法有八种，除色声外余三种。

十八界中，可被眼识所见的唯一是色界，属于有对法的则是十色界，此十色界中除色、声外的八种均为无记法，其余的十界都相应存在善、不善、无记三种。

前面已经讲到了十八界，那其中有哪些由眼睛可见呢？“见”，有用心来见，比如以心现见本性、用心来证悟；也可以用眼睛来见。此处指第二种——以眼睛来见，十八界中，眼睛能见的只有一个法，即是色法。此处之“色”并非色蕴中的“色”，色蕴中的色包括五根、五境、无表色，五根与无表色无法用眼睛见到，五境中的声、香、味、触也见不到。因此，十一种色法中，以眼睛可见的只有色法，也即前面所讲的显色、形色，加沃杰论师的《俱舍论疏》中说：用语言可以表示，用眼根可以见到之法，称为有见。比如说“这是柱子，这是瓶子”，当说出一种法时，其他人心中马上现出它的总相，而且也可以见到其自相——“这就是红色的柱子”、“这就是圆圆的瓶子”。

在十八界中，有对的法有哪些？有部宗认为五根、五境是色法，它们都是有阻碍的，所以将十色界称为有对法。颂词中经常会用到“有对”，讲义中则常用“有碍”。有碍分三个方面：障碍、缘碍、境碍。障碍，指微尘与微尘之间

互相不能侵犯，比如一位道友坐在自己的位置上，另一位道友不能融入他的身体，占据他的位置，这就是障碍，手对墙壁接触时有阻碍，也属于障碍；缘碍主要是从心与心所角度安立的，当心与心所正在执著某一外境时，于此心与心所范围中不能缘另一外境，比如正对扎西生嗔心时，心心所不会同时对另一人产生贪心；境碍，自己只可以取自己的境，别的境不能取，如同脚被绳索套住而不能离开，同理，眼识只能取外境的色法，不能取耳根对境的声音，这叫做碍，耳根也只能取声音，其余根均可依此类推。缘碍和境碍中的“碍”均有“取”的意思，不同的是，缘碍取一个境的同时不能取第二种境，但在第二刹那时，可以改变，如第一刹那生嗔心，第二刹那可以生贪心；而境碍只能取自己的对境，如耳朵只能听声音，总也不会见到色法，当然，一些可六根互用的圣者另当别论。

在《自释》中还讲到境碍的几种情况：水中有碍（可见）、陆地无碍，如鱼；陆地有碍、水中无碍，如人；水和陆地皆有碍，如青蛙；水与陆地皆无碍，如盲人。另外，还有白天有碍、夜晚无碍，如人；夜晚有碍、白天无碍，如猫

头鹰；白天、夜晚皆有碍，如野马、狼、猫等。还有是障碍非境碍的，如色等五境——其于自微尘之上不会有其他微尘，不是境碍，因为境碍是从根的角度来说的；是缘碍非障碍，如心与心所；是障碍也是境碍，如五根——根的位置不被其他微尘占据，且其所取对境也是固定性的；既非障碍也非境碍，如无为法、得绳。

“有对乃为十色界”中的“有对”是指障碍，因五根、五境皆由微尘积聚所成，互相之间皆为能障与所障的关系。十色界不属于缘碍，因为缘碍是从心心所的角度来说的；五根应该属于境碍的范畴，但五根必须与外境结合，产生执著，否则也不会发生阻碍。

无记法是指非善亦非恶，如磕头时是善法，是身体方面的；杀生是恶业；吃饭、炒菜等则是无记的。那十八界中，哪些是无记法呢？无记法有八种，即十色界五根和五境中除色、声以外，余下的八种为无记法，因为香味触等八种不会根据发心不同而成为善法或恶法，本体即为无记；“余三种”，除八种无记法以外的色、声以及七心界和一个法界，根据发心不同具足善、不善、无记三种中的任何一种，其中色与声为身语有表色所摄，并根据发心不同而为善、

不善、无记三者以及相续所摄，但不被无表色所摄。色与声若不为相续所摄则称为自性无记法，但有一些特殊情况，如天人的鼓声，有些是善法方面的，有些是恶法方面的。

在学习《俱舍论》的过程中，大家也许会发现一些不同观点，然后就认为：不应这样分类，应该那样分类，像天人的鼓声并非人相续所摄，但是发出一切万法无常、无我、寂灭等声音，这应是善法的。我们在学习时应以教理为主，此处是以总的分类来区分的，若真正安立其法相，应按照因明观点安立，因它可远离一切过失，而《俱舍论》的分类并不是很严格。因此，在闻思、辩论、研讨的过程中，千万不要对世亲论师等高僧大德说诽谤的语言，否则到晚年时也许会后悔。

佛陀所传的法有甚深和广大两方面，甚深方面由文殊菩萨与龙猛菩萨广传，广大方面则是由弥勒菩萨与无著菩萨、世亲论师传下来的。世亲论师的《俱舍论》实际上是佛陀第一转法轮的见解，主要广说名言方面的法；而无著菩萨则依靠唯识观点主要宣说胜义方面的法要。《俱舍论》当中的很多分类，中观应成派也是不得不承认，如有碍法、有见法，让中观应成

派来安立，也要根据本论观点安立。如果说持中观应成派的观点或者修大圆满的人不用了知有碍法、无碍法、十八界等，不承认这些观点，那眼根见色法既然不承认的话，大圆满当中所宣说的内容也没有必要承认了。所以在抉择名言时应该依靠《俱舍论》，虽然颂词中有些观点是有部宗的特殊安立，在这方面可以不承认，但除此之外的大部分观点，中观应成派亦是承认的。

八种无碍界[33]中，七心界因为与贪、不贪等助伴相应存在而具善、不善、无记三者。若与善心相结合时，七心界变成善法；若与不善心相结合，则七心界变成不善法。比如眼识与贪心相应时，眼识变成不善业；若看佛像，则成为善业；若眼识见到拖拉机，既不是善心也不是恶心，处于无记的状态即是无记法。法界有些是本性善[34]、有些是相应善[35]、有些是等起善[36]、有些是胜义善——小乘的抉择灭是胜义善法，而虚空、非抉择灭均为无记法，因为它们不是善也不是恶，但《大乘阿毗达磨》中说，所谓

[33] 八无碍：七心界与法界，此八者是从缘碍来讲的。

[34] 本性善：不观待其他任何心所，其本身即为善法，如无贪、无嗔等。

[35] 相应善：与本性善中任一心及心所相应。

[36] 等起善：由善心引发的身语有表色与无表色。

的非抉择灭、虚空是不存在的。

欲界具有十八界，色界之中十四界，
香味以及鼻舌识，此四种界未所属。
无色界中则具有，意法以及意识界。
彼三有漏与无漏，其余诸界为有漏。

欲界具有十八界，色界具有除香、味、鼻识、舌识以外的十四界，无色界具有意界、法界与意识三界，此三界通于有漏无漏，剩下的十五界只通有漏。

欲界具足十八界，因其皆能增长欲界烦恼之故。色界具足十四界，因五境中的香与味在色界不存在，由缘外境所生之鼻识和舌识亦就不存在了。在色界没有香与味二者，因为它们是段食性，只有远离了对段食的贪执才能转生到色界，但是有部宗认为色界天人的鼻根、舌根等是具足的，只是没有外境，由于没有外境的缘故，虽具足根，但亦不会产生鼻识、舌识，因此色界只具足十四界。段食[37]在色界中是不存在的，它是一种食品，有味、香、触，有此三者之故，欲界众生很喜爱享用，若不远离段食，无法转生色界。既然味、香、触是段食的本体，那么，色界中所触也不应当有了？虽说段食是

[37] 三界有情依之存活的有四种食物：段食、触食、思食、识食，第三品有详细讲述。

所触，但所触不一定是段食。所触分两种，一种是属于段食的所触，一种是不属于段食的所触。在色界所触不一定全部断除，如天人穿衣服，也有柔软的所触。而具足香与味的段食，即使在色界中具足，也是没有任何必要的，但世亲论师在《自释》中说，如果没有必要而不存在香与味，那么鼻根与舌根也不应存在，因为没有任何必要，他对有部宗作了这样的驳斥。有部宗反驳说：鼻根与舌根是有必要的，因为可以起到庄严的作用。世亲论师说，庄严并不是由根来显现的，如果只是为了庄严，只显现它的鼻身和舌身[38]就可以了，之所以在色界中存在鼻、舌二根，是因为六根皆依有情之身得以生起，而非依靠境界起现。

无色界具足意界、法界、意识界，因为它们可增长无色界的烦恼。无色界无有十色界，因此依五境而生的五识也就不会存在，那这样一来，意根（意界）是六识聚灭尽无间产生的，无色界既不具足五识，那意根如何具足呢？无色界中虽然不具足五识，但第六意识灭尽的这种心识应该存在，因此意根可以存在。法界在无色界中也是存在的，法界包括属于等持之受以

[38] 鼻身、舌身：可现量见到的鼻子、舌头即为鼻身与舌身。

及不苦不乐的受等细微受，而且麦彭仁波切在《智者入门》中说：无色界有细微之想。想和行包括于心所之中，心所包括在行蕴中，而行蕴包括在法界之中，所以，法界应该在无色界具足。

意界、法界、意识界三者既具足有漏法也具足无漏法。此三界既有苦谛与集谛所摄的有漏法，也有道谛、无为法所摄的无漏法，比如获得抉择灭时，在抉择灭的群体中，六根识全部变成无漏法，所以，意界、法界、意识三界具足有漏法与无漏法。其余的五根、五境、五识共十五界唯一是有漏法，有部宗认为凡是色法皆为有漏法，外面的色、声、香、味、触，以及眼、耳、鼻、舌、身诸根全部是有漏法，因为它们可以增长一切有漏烦恼，是修道过程中需要断除的（属于修断）；他们认为阿罗汉和佛陀的身体也属于有漏法，因此不能对佛陀的身体皈依，因为佛陀的身体属于苦谛，对佛的身体皈依、顶礼是不能赐予悉地的，真正应该皈依的是佛相续中的智慧，这才是无为法，才是真正的无漏法。在这个问题上，密乘以及大乘的说法与小乘有很大差别。





丙二、有寻有伺等分类：

寻伺二者均有者，即是五种识界也。
最后三界有三种，其余诸界无寻伺。

十八界中既有寻又有伺者为眼识等五识界，意、法、意识三界则存在有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺三种，其余眼界等十色界均为无寻无伺。

寻与伺皆属心所。寻，对外境事物的粗略了知，如了知桌上有瓶子；伺，详细了知事物本体，比如通过详细观察，发现桌上的瓶子有个裂缝。

在十八界中，哪几界有寻有伺？哪几界无寻唯伺？哪几界无寻无伺？此颂词即告诉我们十八界与寻、伺之间的关系。按有部观点，有寻有伺的总共有五种识界，即眼、耳、鼻、舌、身五识，因为此五界向外观而执取粗细之相，其中执取粗相者为寻，执取细相者为伺。当然，在眼睛见外境时，眼识实际是无分别的（这一点上，因明观点与俱舍基本相同），但此处所说的“寻、伺”可以包括有分别和无分别两种，也就是指自性分别。最后三界[39]存在有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺三种情况，一、有寻有伺，欲界与初静虑

[39] 最后三界：指意界、法界、意识界。

粗分正禅[40]的意界、意识界与寻伺以外的所有相应法界必定存在寻和伺，因而是有寻有伺。为什么说是除寻伺以外的所有相应法界呢？因为寻与伺不会自己具足自己，比如说“这个人具足财产”是可以的，但是若说“财产自己具足财产”，这种说法名言中也不合理。或者也可以这样解释，当寻心所生起时，无有第二个寻与之俱起，所以是无寻有伺，而非有寻有伺；当伺心所生起时，没有第二个伺与之共同生起，所以是有寻无伺，而非有寻有伺。因此，所说的相续中具足寻与伺，是指除寻伺以外的其他相应心所中亦有寻和伺。二、无寻有伺，欲界、初静虑粗分正禅的寻以及初静虑殊胜正禅的伺（殊胜正禅的伺应是无寻无伺）以外的所有相应法为无寻有伺。初静虑殊胜正禅已经断除寻思的粗大心所，只有细微的伺，所以是无寻唯伺之地；欲界以及初静虑粗分正禅的寻，再无与其相应的寻生起，但必定会有伺与其相应，因此也是无寻唯伺。三、无寻无伺：初静虑殊胜正禅的伺察无有第二伺，第二静虑以上的意等是断除寻与伺之地，不相应法界不具有寻伺二者，因而它们是无寻无伺；剩余的眼等十色界是不相应

[40] 第一静虑分未至定、粗分正禅、殊胜正禅三种。

法，绝对是无寻无伺。初静虑殊胜正禅的伺，无有第二个伺与其相应，而此地本就无寻，因此为无寻无伺；第二静虑以上的意等已经断除寻、伺，故必定是无寻无伺；不相应法界[41]不具足寻伺二者，所以是无寻无伺。在禅定中具有八种过患，寻与伺是其中的两种，还有欲界的忧和苦，二禅的喜、乐，三禅的呼气、吸气，第四禅因为远离了这八种过患，所以被称为不动。其余的十种色界属于色法，不与寻伺心所相应，故为无寻无伺。

五种根识无计度，以及随念分别念，

计度外散意智慧，随念一切意回忆。

五种根识无有计度分别以及随念分别，所谓计度分别就是指意界之中向外散或向外观察的一种智慧；随念分别是用自己的智慧来回忆往昔。

有人提出疑问：佛经中说五根识无分别念、无寻伺，那么在这里又说五根识是有寻伺的，难道这不矛盾吗？上一颂中说五根识有寻伺，只是就自性分别而言，而佛经中所说无分别，是从计度分别和随念分别的角度来讲的，因此不会有任何矛盾。

在佛经中，有很多似乎是自相矛盾的不同

[41] 不相应法界：法界所摄的不相应行法，如同类、得绳、命等。

说法，对这一点大家应该明白，哪些是总说，哪些是分说，哪些是了义的说法，哪些是不了义的说法，这些道理应该清楚。现在很多人没有闻思，尤其对因明、俱舍的道理不懂，经典中所说的含义根本不清楚；有的人虽然了解一点佛法，但也弄不清究竟的密意与暂时的说法——有些将佛的究竟密意解释为不究竟；有些将虽然语句相同，但意义完全不同的佛语错误理解。所以若一个修行人没有进行过真正的闻思，即使面对抉择因果或现实问题时也会出现很大困难。

对于上面所提出的疑问，大多数人都会有，但是若了知这只是从不同角度来解说的，就不会有任何矛盾了。世亲论师在《自释》中说：“传说分别，略有三种。”甲智论师解释此句时说：世亲论师的“传说”二字是指有部观点，因为按照有部宗的观点是将分别念安立为三种：自性分别、计度分别、随念分别。在颂词中只解释了一下计度分别和随念分别，也即计度分别是指与意识相应，散[42]于外境的智慧，比如向外观察一切万法皆为无常，一切万法皆不存在，这种粗大的分别念，叫做计度分别，也就是向

[42] 其实并不是“散”，而是直接专注于外境。



外观察的一种智慧。随念分别念指不观待名称而随意义入定出定的一切与意识相应之忆念，也即用自己的智慧来回忆往昔的事情。所谓的五根识已经远离了随念分别和计度分别，却没有远离其本身就具足的自性分别——它包括有分别与无分别两种，因此，佛经中的观点并不是不能解释。在《自释》中也讲到：一匹马只有一只脚，人们就说这只马没有脚，但实际上并不是没有，还有一只，只是其余的三只不存在而已，同理，眼识、鼻识等不具足分别念并不是所有的分别念都不具足，只是按有部的观点无有计度分别和随念分别。这种说法与因明说法比较相似，比如眼、耳、鼻、舌、身五种根识是现量根识，既为现量，就无有计度分别，但现量也属于心识之中，故而也有自性分别。

这个问题极为重要，眼识、鼻识等有分别是从什么角度来出发的，无分别是从什么角度来出发的，这些都需要分析；无上密法的某些修法也是有时有执著，有时没有执著；讲到"心到底存不存在"时，也是有时说心不存在，有时说心存在。这些大家应仔细研究，明白种种说法的究竟含义是至关重要的。

丙三、有缘等五类：

有缘即是七心界，以及法界之一半，
九无执受八与声，其余九界有二种；

十八界中属于有缘法的是七心界以及法界的一半，即一切心所；属于无执受的有九种，即八无碍界与声界，其余的九界则具有有执受与无执受两种。

在前面已经讲了寻伺等五种分类，下面有人产生疑问：十八界中哪些是有缘的，哪些是无缘的？哪些是有执受，哪些是无执受？在这个颂词中就回答了这两个问题。

有缘与无缘皆于心与心所方面安立，如心与心所执著外境，称为有缘；心与心所未执于外境，则称为无缘。缘，也就是心与心所趋入外境或执著外境，是一种专用名词，也是心与心所的一种特法。

十八界中是有缘法的即七心界与法界的一半，七心界是有缘法，因为它缘对境而执著，七心界中最后的意根能真正去缘的对境是没有的，它的对境应该是一种相续，以此原因将其安立为有缘，而且意根本体上与前六识并非他体，因此识蕴应是心王与心所，也就是心王和心所是有缘法；法界包括四十六心所、十四不

相应行、三无为法，“一半”是指法界中的一部分，即四十六心所，它们可包括于有缘法之中。因此，凡是有缘法皆在心心所方面安立，眼根虽取外境，但它却不是缘外境，应该是由心与心所去缘眼根所取之外境，并且产生执著。所以，不论学哪一种法，只要能够调服自心，就是有利、有用的法；反之，若所学之法不能调服自己的心，哪怕学的是无上大圆满，对你来说也没有任何利益。

颂词中虽然没有直接说无缘法，但实际上间接也已说明了，也即除心和心所以外的其他十个半界[43]，此二十八法非心心所，不能缘外境，故名为无缘。

执受是指对根等色法作利害，会产生苦乐的感受，并作为心与一切心所的所依，也就是世人所说的有心或具足心。有执受与无执受分别是指被心相续所摄和未被心相续所摄，十八界中无执受的有九个，即八无碍界[44]以及声界，因为执受是从被其他法所执受而言的，七心界是心王，法界中的一分是心所，此二者皆为能

[43] 十个半界：五根、五境，以及法界之一半——十四不相应行、三无为法以及无表色。

[44] 八无碍界：七心界与法界。





执，并非所执，所以是无执受，或者也可以说，因为它们本身是心而不会再具足心，比如可以说“这个人具足财产”，但不能说“财产具足财产”，因此心不会再具足心，故为无执受；而法界中的一分——不相应行、无为法、无表色，它们不是微尘积聚的色法，所以也是无执受。关于声音，前面也讲到声音分为有执受与无执受两种，但前面所讲的八种声皆是由大种之因所生，是从大种所造的角度来讲的；本颂所讲的“声”包括在无心之中，因为声不具足心，所以是无执受，在这一点上，与前面所讲的声是有区别的。

其余九界是指除声音以外的眼、耳、鼻、舌、身五根，以及色、香、味、触四境，此九界通有执受与无执受两种。现在的五根以及为现在五根群体所摄的四境是有执受的；过去、未来存在的眼等五根以及未被相续所摄的色等四境是无执受，而且未与根相合的须发、指甲、血液等[45]以及不被相续所摄的外器世间的色等诸法均为无执受。这里宣说了有部宗的一个特殊观点：未来和过去的五根以及在五根群体中

[45] 一般情况下，即使剪断头发、指甲等也不会有痛觉，但若与根身相连，则会有痛感。





存在的四境皆为无执受。但实际上，未来的根或者法并不存在，也就不应该存在有执受或无执受的概念。

下面是对大种所造与非大种所造之间的分析：

所触大种大所造，剩余九种色法界，
大种所造无表色，十种色界即积聚。

十八界中，触界既是大种也是大种所造，剩余九种色界唯是大种所造，无表色亦唯是大种所造；眼等十色界属微尘积聚而成。

所触分为因所触与果所触两种，其中属于因所触的地、水、火、风四大是大种性，属于果所触的柔软、粗糙、轻、重、冷、饥、渴七种是以四大为因所造的，因此触界既是大种又是大种所造；十色界中除去触境以外，剩余的五根以及色声香味九界，皆属色法，唯是大种所造；属于法界一分的无表色，亦唯是大种所造之性，如上文所说“一切大种作为因，彼者称为无表色”；既不是大种也不是大种所造的是七心界以及除无表色以外的法界一分——心所、不相应行、无为法。

十八界中以微尘积聚而成的有哪些呢？“十种色界即积聚”，属于微尘积聚的唯是五

根、五境十色界，而七心界及意界并非微尘积聚之法。

能断以及所断者，即是外之四种界，
如是所焚与能称，能烧所称说不同。

既是能断又是所断的，就是外界的色香味触四界，而且此四界也是所焚与能称，但是对于能烧和所称的说法，则各有不同。

十八界中的色、香、味、触四界既是如斧头般的能断又是如木柴等的所断，因为此四界能够断除他法，而且也能被他法所断；而诸根则如光芒般清澈，因此既不是能断也不是所断。

有人产生疑问：人的手指被砍断后，仍然可以动，那么这个已经断的手指是不是还有一个根？这个根会不会断？有部认为：手指虽然断掉了，但身根并没有断掉，因为根如同透明的光芒，它不是能断，而且以它也没有断除其他法的能力，故也不是所断，之所以身根在身体上，而手在外活动，这说明手上有能遍的风，这种能遍的风没有消失，手指断掉的那一部分还是可以动，但却没有身根。然而加悟论师在讲义中说：应该有身根，比如有些人的鼻子断了以后，把它再次重新安上还会有感受。而世亲论师在其他讲义中说：这种说法不合理，如

果断掉的部分有身根，那当它断掉并与身体分离时，应该有触觉，但很显然是没有的，而当鼻子又重新安在原来位置上，触觉恢复时，它与原来的身根已融入一体，说明身根没有断掉，若如此承认倒是可以。

再比如蚯蚓，当它的身体断开后，两截身体都是有生命的，都可以动，所以身根还没有断。这种说法可否成立呢？实际也是不合理的，蚯蚓的身体已经断成两截，按理来说是会死的，但是现在两边的蚯蚓仍旧活着，那是不是一条蚯蚓变成两条蚯蚓呢？或是原本在一个身体上的触觉变成两个众生的身触了？《前世今生论》中说：并不是一个众生变成两个众生，中阴身的数量不可思议，就像微尘一样多，当蚯蚓刚刚死去，身体还未改变时，有另一个中阴身很快进入蚯蚓的身体中，这样一来，原来的一条蚯蚓不会变成两条蚯蚓，因为众生只有一次生命，不可能变成两个。

声音也既不是能断也不是所断——这是有部宗的一种特殊观点，他说色香味触都是有相续的，而声音不同，因为发音的位置是以四大组合的身体，以这种身体使前面刹那的声音产生后面刹那声音的过程是没有的，这方面的辩

论在下文还有。《智者入门》中也说：声音是没有相续的。

八无碍界是心与心所，因为无有身体亦就无法断掉。那么，除心与心所以外，无表色、无为法能不能断开？对于这个问题，各个讲义中也都没有宣说。但是，小乘所承许的虚空，是可以断开的。

如同外四界既是能断也是所断一样，被火所烧，能用秤称量的也是此四界。这种说法，有一部分有部论师不太承认，他们说，在果所触中有轻重，因此色法可以过秤，可用秤来衡量，但是香、味、触用秤来称量则是不合理的。而另外有一些有部论师则认为，不但色法可以称量，而且香、味、触也可以。其他的十四界在颂词中没有明显的宣说，但间接也已经说明了。

对于能烧所称的问题，有很多不同观点。有些人说：能烧唯一是火，所称唯一是重量，因为此二者均可包括于所触之中，所以能烧与所称二者唯一是所触。还有人说：并不是唯一的所触，而是外四界。世亲论师在《自释》中未作任何破立，但实际上，他也是认为所谓的能烧所称应该是所触，这种观点比较合理。但也可以这样想：其实在火的群体中也是具足色、

香、味、触的，因为所有的物质都具足八种微尘，只是在火的群体中，其他的微尘不明显而已，既然如此，说色、香、味、触是能烧也应该不相违，比如以火烧木板，在能烧火的群体中，色、香、味也应该存在，那么，当火成为能烧时，其他的色、香、味也已经成为能烧了。

丙四、三生之分类：

异熟生与长养生，即是内在之五根，
声者非为异熟生，等流生及异熟生，
即是八种无碍法，其余则有三种生。

十八界中属异熟生与长养生的是内在的眼等五根；声界非为异熟生，而是长养生与等流生；属于等流生及异熟生的是八种无碍界；剩余的色香味触四界则三种皆有。

何为三种生？三种生是指异熟生、长养生、等流生。异熟生，指即生不观待任何因缘，是由前世善恶业产生的果报，比如前生造善业或恶业感得今生是人的身体，不管此身体好或不好，现在想在本质上改变是不可能的事情，这就是异熟果的一个特点。异熟因有两种，即善业和恶业，异熟的本体，非善即恶，无记的异熟是没有的，而异熟果是无记的，不可能有善

或恶，比如使现在身体产生的因，或是善业或是恶业，然而此身体的本身处于无记状态之中，身体的本体不可能是善或恶。

长养生不观待前世之因，而是指于即生中通过饮食、睡眠、禅定、抚摸或者通过某种加工可以使之增长。有部宗说：异熟生对身体起最重要的作用，它在里面；长养生对身体的外面起作用。身体最中心的力量是异熟生，对外面的皮肤起作用的是长养生，现在有些人不相信前世的异熟因，只相信今生的长养生，每天为身体装扮，做各种各样的人工手术，这个当然也起一点点作用；实际上有些修行人等持特别好，脸色或身体也会特别好；还有睡眠，若晚上睡得很好，脸色也会很好，而且身体会胖起来，戒律中也说：肥胖与睡眠有很大关系，因为都是愚痴性的缘故。外道认为，现在的身体、生命是世间的造物者所造，或者说是偶尔产生的，但佛教徒对于这种种观点并不赞同。在佛教徒中，有些人不论遇到任何事，都说“这是前世业力现前”，这种说法也不能一概承认，比如身体生病，有的病是前世异熟果，这样的病依靠吃药、打针或念经不一定会好，因为异熟果不是因缘能够轻易改变的。而有一些病是

由四大不调引起的，这时吃药、打针可能就会起作用，也就是说，长养生在即生中可以改变，但异熟生则不会改变。

等流生是指前刹那产生后刹那，除加行道最后获得见道的刹那以外，其他一切有为法均为等流生。等流所生之果有感受等流果与同行等流果的差别。

十八界中哪几界属于异熟生？哪几界属于长养生？哪几界属于等流生？

属于异熟生与长养生的，即眼、耳、鼻、舌、身五根。眼根、耳根等好或不好，全是与前世有关系的，前世如果造善业，即生中成熟人的眼根；前世造恶业，即生会成熟饿鬼的眼根，所以眼等五根是异熟生。也是长养生，比如眼睛，敷眼药、戴眼镜，对眼睛会有好处，如果仅仅认为是前世业力现前，而不去保护自己的眼睛，这也是不好的。等流生其实也可以包括，比如耳根，第一刹那的耳根不断产生第二刹那的耳根，称为耳根的等流生，那颂词中为何不如此安立呢？因为这种刹那刹那的产生可以包括在异熟生或长养生中，不必单独安立。

声界不是异熟生，而是长养生与等流生，因为异熟被不相应法中断后就不会再继续产

生，并且只是想一想也不能产生，而声界则与之相反，在想发声的时候就可以发出声音，但异熟生并非如此。在一些注疏中也提出这样的疑问，佛陀在世时，有一个叫桑顿的人，他的声音特别特别好听，人们问佛陀：“他的声音为什么这样好听？”佛陀说：“他过去世曾在迦叶佛的佛塔上挂了一个很好听的小铃子，以这样的异熟果报，在今生中声音非常好听。”上师法王如意宝也经常说：你们要好好地念《普贤行愿品》，用最美妙的声音供养诸佛，来世的声音一定会很好听。既然如此，那声音也应该是异熟生了？《俱舍论》自宗这样回答：实际上声音不是异熟生，声音的来源是喉咙，喉咙是异熟生，因为人的身体是异熟果报现前的，而前世对佛塔供养、赞叹，这样在今生中依前世的异熟善业成熟了很好的喉咙，喉咙发出的声音就会非常好听，如同乐器会发出很好听的声音，这种好听的声音并非铁匠所发，而是铁匠所做的质量很好的乐器中发出来的。《俱舍论》是直接说声音没有异熟生，而佛经是间接而言的。所以，《俱舍论》对前世后世、因果等，从因缘的角度分析得非常细致，很多人只讲一个般若空性，认为形形色色的万法不必很透彻的研究，

认为这些不重要，其实这其中已经涉及了很多生物学、心理学等世间常识，若能真正通达《俱舍论》，那对名言的法也会很快通达的。

属于等流生与异熟生的界是无碍七心界与法界八种，如人的识是前世造善业，今生成熟的；地狱众生的识是前世造恶业所成熟的。行蕴中的心所也是同样。八种无碍界无有长养生，但有些人会想：这也不一定，比如吃的好，心情也会很好。但这种观点并不正确，前面已经提到过，身体是心的所依，若身体受到损害，对能依的心也会产生相应的影响，而且所谓的长养，是从微尘积聚上来说的，所以八种无碍界不具足长养生。其余色、香、味、触四界具足三种生。

丙五、具实法等五类：

具有实法唯一界，最后三界刹那性，
眼与眼识界各自，一同之中亦获得。

具有实法唯一是法界的一部分，最后三界具足刹那性。眼根与眼识之间存在四种关系，即先得眼识，后得眼根；先得眼根，后得眼识；同时得；皆不得。

此颂词牵涉三个方面的问题：哪些是实法，哪些不是实法？最后三界具刹那性，此刹那性

是等流生还是非等流生？眼根、眼识的得法有几种分类？

对于实法与无实法，有部宗和经部宗的观点不同。有部宗的古代论师[46]，他们认为有实法永远是恒常的，如同前面所讲的无为法；经部宗观点则与《释量论》所讲相同，能起功用的法叫有实法。这里有部宗承认的实法只有一个法界，其余十七界皆非有实法。有实法有四种：恒常稳固而存在；能起作用；自然而成；此外他法。此处是指第一种有实法而言的。颂词中说“法界”，似乎全部法界皆为有实法一样，但这里是用总称来代替别称，也就是说，法界的一部分——无为法，是具有恒常稳固实质的。

意、法、意识三界实际是刹那性的，这三界中苦法智忍[47]的第一刹那中具足的意、法、意识三界是无漏法，也就是说，加行道世间胜法位以下均为有漏法，而见道第一刹那是无漏法，所以见道的第一刹那并非等流生[48]，因为凡夫地的心和心所是有漏智慧，获得见道时，由原先

[46] 有部的古代论师：指毗婆沙论师。
[47] 四谛皆有各自的法忍与法智，即苦法忍、苦法智、集法忍、集法智、灭法忍、灭法智、道法忍、道法智，这是以欲界而言，若是上二界则为类忍、类智。
[48] 等流生：前面的同类因产生后面的同类果。

的有漏智慧变成无漏智慧，有漏智慧非无漏智慧之同类因，因而它不是等流生的刹那性，而是时际刹那[49]；它的第二刹那以后是等流生，因为是由无漏的第二刹那产生第三刹那，前前同类因产生后后同类果。

眼根与眼识的获得有哪些分类呢？回答这一问题之前，首先应该了知，有部有一个特殊的观点——得绳。他们认为“得绳”在过去、现在、未来三个时间内成实存在，由于此“得绳”的安立，很多观点也就随之出现了。

眼根与眼识的获得有四种类别：第一类，先得眼识后得眼根：众生在转生于欲界时，善法与有染的眼识在以前已经获得，即眼识的得绳已经存在，为什么这么说呢？有部宗这样认为：比如刚刚入胎结生时，即生中所有的善与恶的识在中阴身结生后，于母胎中先已得到，虽然并非真正的眼识（眼识是在出生以后才有），但这是眼识的得绳，眼识的得绳[50]已经提前得到了。但若真正观察，众生的眼界是在入胎七七四十九天后才形成的，眼根既然不存在，那应该如何成立眼识？而且，经部观点认为：作意、外境

[49] 时际刹那：一弹指有六十刹那，其中的一个刹那即称为时际刹那。
[50] 有部宗所承许的“得绳”与习气类似。

和眼根这三种因缘聚合，才会产生眼识，因明也是如此承认的。第二类，先得眼根后得眼识：二禅以上只有依靠现前一禅的眼识才能看色法，色界具足诸根，因此眼根以前就已获得，也就是说，第一禅有眼根，也有眼识；二禅以上有根、没有识，二禅若要看色法，要借用一禅的眼识[51]，比如欲界众生要显示神通，必须要入四禅的禅定境界，因为欲界的心很粗大，必须要借用四禅的禅定才可以。第三类，眼根眼识同时得：眼根与眼识界也有一起获得的，如从无色界死堕后转生到欲界与一禅天，无色界众生没有眼根也没有眼识，此无色界众生死后或者转生欲界或者转生一禅天，而他的眼根在中阴身结生时，就开始得到，与此同时，眼识也可以获得。第四类，眼根眼识同时无：如无色界转生于无色界。

内在十二除色等，所谓法界为有依，
余者相应亦有依，不做与做自之事。

属于内有情界的是除色等六境以外的六根与六识；法界唯一是有依，其余的十七界既是相应也是有依。所谓的相应与有依就是不做自己的事与做自己的事。

[51] 此处所说的“借”并非平时借东西的借，当二禅稍微专注等持时，就会同时获得一禅的眼识。

内界和外界是指是否为众生相续所摄。六根、六识十二界皆由众生相续所摄持，故为内界；外界即色等六境。数论外道和胜论外道认为，神我和常我是内我，除我以外的地水火风等是外法，而此处所说的内界、外界与他们由遍计执著所承许的有我是内、无我是外并不相同。

相应与有依分别是什么意思呢？有依指做自己之事的法，比如眼睛，刚才已经见到色法，现在已经见到，或者等一会儿将要见到色法，这时，从眼根的角度来讲是有依根，从色法的角度来讲叫有依色，从识的角度叫有依识。相应是指眼灭已见[52]、灭正见[53]、灭将见[54]以及未生之法[55]四者，这是克什米尔有部论师的观点。西方有部宗的祖师认为，上述所说未生法应分为具识和不具识两种，因此应是五种相应法。而七心界中，所有生法均为有依，未生法则是相应，因产生心识必定要缘自之对境。此处的“相应”与前面提到的相应有一点差别，前面的相应是指在同一时间中心与心所相应；此处则是与彼相应，“与彼”是指前面的有依，有依与它

[52] 灭已见：眼根未见之过去法，未起到产生眼识的作用就已毁灭。
[53] 灭正见：眼根未见之现在法正在灭尽。
[54] 灭将见：眼根未见之未来将毁灭之法。
[55] 未生之法：未来根本不会产生之法。

相应，相应指与它相同。唐玄奘在翻译时将有依译为“同分”，相应译为“彼同分”，其他的古译则是“与彼相同”。

十八界中有依的是哪几个？相应的是哪几个？法界唯一是有依，没有相应；其余的十七个界可以是相应，也可以是有依。

对于法界唯一是有依法，有一种不同的说法。一位出名的格西在其所作的《俱舍论庄严疏》中说：其实法界中只有三无为法唯一是有依法，其他受想行并非唯一有依，也可以是相应，因为它们属于心所，是与心王相应产生的，所以，法界是有依法指的是其中的一部分——三无为法。但这种说法是不合理的，《俱舍论》的所有注疏中，最著名的应该是满增论师和甲智札西的注疏，他们都说到所有的法界均为有依，而且，世亲论师在《自释》中很清楚地说：“无一法界不于其中已正当生无边意识。”另外，小乘有部不承认自证，他们认为诸法无我之心的对境，在第一刹那照见自心识以及其群体以外的法，而第二刹那则认知自心识以及自己群体中的法，这样在二念之间所有诸法均含摄于其中，《自释》中亦说：“由诸圣者决定生心观一切法皆为无我，彼除自体及俱有法余

一切法皆为所缘，如是所除，亦第二念心所缘境，此二念心缘一切境无不周遍，是故法界恒名同分。”这时有人会想：既然圣者能够全部了知，就可以安立为有依法，那圣者对于凡夫的根与识也是一目了然，为什么不将它们安立为有依法呢？而且每一个法都会做自己的事情，比如色法，它自己产生后面的一刹那或者变成其他法的对境，这样一来，是不是一切万法都已经变成有依根或有依法了呢？世亲论师在解释自己观点时说：对于有依与相应的区分，是从根、境、识三者之间的关系安立的，比如听声音是耳根的事情，认知声音是耳识的事情，而声音则可以产生耳识，十二处各有自己的对境，比如境碍，如同入到瓮中，自根只能取自境，其他境不能取，此三者相互作用就是有依，相反则是相应。因此刚才所讲的《俱舍论庄严疏》中的说法确实没有任何说服力。萨迦派的阿琼堪布也这样说：有些人将法界分为有依和相应是不合理的，因为颂词上已经清晰地说明法界唯一是有依法，法界以外的其他法分为有依与相应两种，若法界既是有依法又是相应法，则在颂词中不应说其他十七界是有依与相应两种，因为法界里亦有相应法之故，所以这样分

类不合理。

有些人在听课时，眼根已经变成相应眼根了，耳根也变成了相应耳根，这是对法的一种不重视、不恭敬。听法时应该具足威仪，用恭敬的心态去听，无等塔波仁波切也说：“若不如法而行持，正法反成恶趣因。”在听法过程中，一定要振作精神，尤其是末法时代，能够听闻佛法是非常难得的，因此应该用一种难得珍贵的心态，以恭敬、稀有的心情听闻，不论在何种环境中，听法时一定要专注，如果不专注，边听法边做其他事情，在历代传承上师的历史中都没有这样的规矩。

丙六、见断等分类：

十色五识修所断，最后三界具三种，
非烦恼性非见断，乃色非六非为生。

十色界以及五识界唯是修道所断，最后三界通于见断、修断、非所断三者。异生凡夫不是烦恼性的缘故，不是见断；转生恶趣的身语之业也不是见断，因其属于色法，而且不是第六意识以及第六意识所产生的。

有部认为，若是见断，则首先应该是烦恼性，其次应该是第六意识的对境，因为见断是直接或间接对真谛产生颠倒执著。十色界不是

见断，因为色法不会对真谛产生颠倒执著，但因为是有漏法，所以是所断；非为第六意识的五根识既不是烦恼性也不会对真谛起颠倒执著，并且也不是其从属，因此十色界与五根识唯是修断。最后的意、法、意识界是见断，依靠此三者可以对真谛产生颠倒执著，如见与疑等八十八随眠、与彼等相应法、彼等之法相[56]、随行之法相、得绳；其余的一切有漏法以及不颠倒的一部分也属于修断；而所有的无漏法既不是见断也不是修断，所以最后三界具足三种。

小乘十八部中犊子部的祖师认为：异生凡夫与恶趣身语之业应该是见断，因为生起见道时，此等皆可灭尽，如经中说："预流果灭尽恶趣之生处。"也就是说，他们认为在获得预流果时，凡夫以及身语之业都要舍弃。克什米尔的有部论师驳斥上述观点说：如果凡夫是见断，则凡夫必须是烦恼性，这样一来，凡夫通过世间道远离贪欲时，就变成了非凡夫。很显然，这是不能成立的，因为欲界凡夫通过世间道虽然断除贪欲，但他还是凡夫。想要舍弃凡夫的本体[57]必须依靠迁移才可以，只是远离贪欲并不

56 有部认为，法相单独实有存在。

57 此处并非指凡夫身体，有部认为，"凡夫"不是心法也不是无情法，应该属于一种不相应行，实有存在。

能舍弃凡夫，因此凡夫不是烦恼性。另外，凡夫也不是善法，因为如果是善法，那么断善根以后就不再是凡夫了，所以，凡夫应该属于非善非恶的无覆无记法。同样，转生恶趣的身语之业也不是见断，因为身语属于色蕴之中，也不是彼之随行与得绳，它是转生恶趣之因的不善业，而且此身语之业非第六意识，也不是第六意识所生，不会对四谛有颠倒执著，所以，转生恶趣的身语之业不是见断。

丙七、见与非见之分类：

眼与法界一部分，即是正见有八种，
五识相应所生慧，无计度故非为见。

眼根与法界的一部分是见；五根识相应所产生的智慧，无有计度分别的缘故，所以不是见。

十八界中哪些是见，哪些是非见呢？法界一部分心所，如坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见这五种具烦恼性的见，以及相信因果的世间正见（属有漏善法）、有学见（具种子之无漏法）、无学见（不具种子之无漏法）共有八种。上述八种见能够抉择思量所缘之境，而眼根能够见色法，所以眼根与法界一部分均为见。

眼识等五根识相应产生的智慧不是见，因

为它不是计度分别的缘故。在这里，见是从有分别和无分别这两个角度安立的，那这样一来，眼根怎么会有分别呢？有人提出这样的疑问。萨迦派全知果仁巴说：这些人并未仔细分析有部宗的观点，其实，有部宗的见可以分两种，即无情见和心识见，其中无情见指眼根可以取外境、见色法，这种见不一定具有计度分别；心识见必须有分别，能够辨别外境，才被称为见解。

眼见诸色为有依，依彼之识非为见，
传说中间阻隔色，并非能见之缘故。

现见诸色法的是有依眼根，依此而生的识并不是见，传说中间若有阻隔则不见色法，故一定是眼根来见，而非以识来见。

既然是根来见色，那到底是什么样的根才能见色呢？依靠根产生的识难道不能见色吗？在此就对这两个问题作了分析。

有部宗认为见外境时是用自己的根，比如以眼根、鼻根直接领受外境，而且见外境时必定是有依眼根来见，相应眼根虽是根，但却不会见到，如闭着眼睛时不会见到外境，或者中间有一些阻隔的物体，阻隔物另一面的色法也不能见，因此现见外境色法的是有依眼根。

经部以上不承认有部宗的观点，认为取外境时一定是用识来取，而不是用根来取外境。他们认为根是无情法，无情法不能执著外境，《量理宝藏论》中说："乃无情故非能见。"执著外境必须是眼识、鼻识等，只有心识才可以觉知外境的差别或本体。有部宗认为经部的这种观点不合理，中间阻隔时就不能见的缘故，并非以眼识见色法，比如看红色的柱子，是眼根见到红色的柱子，并不是眼识见到，因为眼识属于心识的范畴，心识没有形体、阻碍，如果由眼识来见，则墙壁以外的色法亦应见到，但很显然，在经堂里面时就见不到经堂外面，所以一定是有依的眼根来见色法的。有部宗唯一的理由就是中间有阻隔则不见色法的缘故，并非心识来见。世亲论师对他们的这种说法不太满意，因此用了"传说"二字。

这个问题在讲《释量论》、《量理宝藏论》时经常会讲到，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也专门讲到有部宗取境的特殊方法，但中观以上均不承认这种观点。中观与唯识认为，眼根只是见色法的一个增上缘，而有部宗所认为的根能见外境是不合理的，比如玻璃外的景物，虽然有阻隔，但同样可以见到，这种见并非以

根来见，而是用识取外境，如果不能见到玻璃以外的物体，那戴眼镜的人都见不到外境了，这很明显不能成立。经部宗以上认为，见色法是用识来见，但识虽能见，却不能取所有的遮障之法，当因缘具足时就可以见到，若因缘不具足，或是不相应之法，也是不能见的。

双目均见诸色境，现见尤为明显故。

两个眼根都同样见色法，因为双眼根看要比单眼看得更加明显的缘故。

既然有部宗说是由眼根来见色法，那是两个眼根均见色法还是一个眼根见色法呢？前面已经讲过，两只眼睛可以起到庄严的作用；另一方面，两只眼睛所见的对境是同一个色法，而且所生起的也是同一个眼识。此处，从可以明显见到色法的角度，两个眼根均可见到色法。

有人说，既然有两只眼睛，就应该产生两个眼识，那所见的色法亦应是两种。有论师对上述疑问回答说：识不具足形体，从识的角度讲不可能有左、右、上、下的区分，所谓的左眼、右眼是从根的角度来讲的，从眼识的角度，并没有左眼识、右眼识的说法。

许眼意根与耳根，不接触境余三触，
鼻舌身根此三者，同等执著于对境。

眼根、耳根与意根三者不接触即可取外境，其余三根需要接触才可以取外境，其中鼻、舌、身三根只能取与自己等量之境。

眼根与耳根所取之对境，必须与自己相隔一定的空间，若离自己特别近，则不能取执，而意根不受空间限制，可取三世之境。鼻舌身三根与前三根正好相反，它们必须取与自己极近的对境，如香味要进入鼻中，才能嗅到；咸甜之味也要接触到舌头才能了知。而且此鼻、舌、身三根取外境时，它也只取与自己等量的大小，比如手接触墙壁，只能接触如手一般大的范围；鼻根取境的大小与鼻根大小相同，即使外境特别大，根也无法接触。但眼根等则不同，眼根可以见到比眼根小的针眼、汗毛等，也可以取比眼根大的山王、大象；意根也可大可小，比如有些人发心很大，可以做任何事情，不必观待意根的大小。

有部宗认为所有的根是一种色法，是实有存在的法，而对于色、声、香、味、触、法这些外境以什么方式存在，有部宗与经部以上观点也不尽相同。有部宗认为外境的每一个微尘，即无分微尘之间不接触，而是依靠一种引力才没有东离西散，比如一块糖放在舌头上时即称

为接触，那这个接触是二者融入一体呢？还是中间十分接近才叫接触呢？如果是真正融入一体，则舌头是糖，糖也变成舌头，在《智慧品》中也做过详细观察，这一点是不可能的，此处的接触，有部认为是中间没有其他微尘的一种引性，可以称之为名言中的接触。经部宗认为，微尘与微尘之间互相无有间隙的接触，但并不粘连在一起，如石头，若组成石头的两个微尘是粘连在一起的话，就如同酥油加在酥油上一样合为一体，最后无分微尘也融于一体，这块石头也不见了，有这种过失。但若仔细观察，任何一个微尘也不可能连在一起，比如一块石头，看上去好像石头是一个整体，没有任何空隙，实际上，石头的中间有无数的空隙。这样的话，如果一张白纸是无数的微尘聚合在一起，而中间也存在无数的空隙，那这张纸为什么不会分散开呢？这是众生业力的风把它们聚合在一起的，上地理课时讲过：地球为什么不掉下去，因为有一种引力。他们认为风有两种：一种风，可以把整个物体分散，将其全部摧毁；另一种风，可以使物体聚合。所以表面上看，一张白纸由无数的微尘聚合在一起，中间有无数的空隙，只不过眼睛看不到这细微的部分。

这一点与物理当中的某些说法相近，比如所有的物质由原子或原子核组成，而肉眼根本见不到，但所有的外境就是这样组成的。这时有人又会产生疑问：纸上面既然有这么多空隙，那在纸上写字，为什么墨不会掉下来呢？这个肯定不会掉下去的，墨的概念是粗大的，如同牛尾巴，表面看起来是黑漆漆的，但若真正去分析，它是由一根一根的毛组成，并不是真正具有一个实有存在的黑乎乎的东西，这只是外境存在的一种方式。在《俱舍论》和世间科学中，对于微尘都有一些实有的执著，《四百论》中对于微尘抉择得非常细致，大家若想了解，可以阅读其中的内容。

上面这种细微的观察，一般来说，对于初学者是没有必要的，唯识以上的大乘会作这样的分析。也正因为这种分析特别细微，以至于现在的一些科学家们，对佛教有关微尘方面的研究亦是非常赞叹。但是，对于这样的空隙，有实宗并没有了知其真正的实相，他们认为最后的无分微尘是真实存在的，并没有懂得万法皆为空性的道理；同样，现在的一些物理学家也再没有办法将这些最细微的微尘抉择下去。这就是佛教的特点——对外境与内心的分析非

常细致，这种观察，再有智慧的科学家也是没办法做到的。

意识根依为过去，五根识依为俱生。
成为根依变化故，所依乃为眼等根，
非为共同之缘故，依靠彼等说彼识。

意识唯以过去已灭的意根为所依，而前五识则不仅依此意根，且依现世之眼等五根。之所以说识的所依为根，一方面是因为识随着所依根的变化而变化；另一个原因是依靠不同所依根而产生眼识、耳识等。

意识的所依根是六识灭尽无间产生的意根，它属于过去世。前五识的根依不仅可以是过去世的意根，也可以是俱生的五根，也即与五根识同时产生的五根，属于现在世。

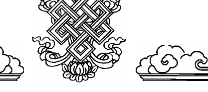
有人提出这样一个问题：所谓的眼识、耳识等是通过根与外境二者产生的，可为什么要叫眼识、耳识，而不叫色识、声识呢？意思就是说：为什么不从外境的角度来为识取名？《量理宝藏论》中这样回答：当根依发生变化时，与其相应的识也会发生变化，因此以根的角度来取名，比如一个人的眼根、耳根特别好，则他的眼识、耳识也会很好；若眼根、耳根受到损坏，眼识、耳识亦会受到不同程度的影响；如果没有眼根，那依之所生的眼识也一定不会

存在。颂词中还讲到另外一个原因，“非为共同之缘故，依靠彼等说彼识”，眼识依靠眼根产生，这是不共同的，比如青稞所生的苗称为青稞苗、鼓的声音称为鼓声，《量理宝藏论》中说：青稞苗最主要的增上缘是青稞，而鼓声最主要的增上缘是鼓，同样，眼识的主要增上缘是眼根，鼻识的增上缘是鼻根。所以，若以外境色法为识取名十分不合理，因为色法既可以是心识的对境，也可以是眼识的对境，还可以是其他很多法的对境。因此，以不共同的缘故，应该依靠所依根来为识取名。

身体不具下地眼，下眼不见上地色，
眼识亦见诸色境，身为识色之所依。

上地的身体不具足下地的眼根，而下地的眼根亦不见上地色法；眼识可以见到自地、下地、上地的一切色法，此识与色也是以身体作为所依。

颂词中所说的“身体”，从引申义来讲即指眼依，也就是人们能够见到的眼珠。上地的眼依不具足下地眼根，比如色界一禅的眼依，不可能具足欲界的眼根，因一禅的眼根十分殊胜，是非常清净的根，故不需要欲界下劣的眼根。同理，三禅、四禅也不会具足一禅的眼根，因为上上比下下殊胜的缘故。这里直接说明上地



身体不具足下地眼根，间接也说明了下地身体可以具足上地眼根，即欲界众生可以具足一禅的眼根，比如通过修行获得第一禅时，会出现一禅眼根，同样，若修行很好，三禅、四禅的眼根也可以出现。

既然下下的眼根比较下劣，那依下地眼根当然也就不会见到上地色法，比如欲界众生的眼根不可能见到色界一禅、二禅的色法，因为欲界众生的眼根比较低劣，这一点，大家都很清楚，欲界凡夫的眼根只能见到面前的色法，很远的地方根本见不到，更不用说见一禅的色法了。同样，一禅的眼根亦见不到二禅的色法，二禅的眼根也看不到三禅、四禅的色法。这里也是直接说了下地的眼根见不到上地色法，间接也说明，上地的眼根可以见下地色法，如一禅的眼根，不但可以见到自地，而且也可以见到下地欲界的一切色法，同样，二禅不但可以见自地，亦可见一禅及欲界的一切色法。

根因所处之地不同而产生差别，那识是如何见色的呢？眼识可以见自地、下地、上地的一切色法，但这也是就一般情况而言的，实际上，欲界眼识只见自地的色境却不能见上地的色境，而一禅的眼识可以见自地与下地的色法；



二禅以上没有眼识，无有寻伺之故，二禅以上若要见色法时，必须借用一禅的眼识，才可以见到二禅自地以及下地一禅和欲界的色法。眼识的所依眼珠，欲界众生若修持一禅，则通过修行力在眼珠中会出现一禅清净的色法，此时，清净的眼根也会出现，依靠眼根的眼识也随之产生。二禅、三禅中的身体作为色与识之所依的情况，在讲义中已经很详细地讲到了，大家应该仔细分析。

有部宗对于眼根与眼识的判断，即使中观派也是如此承认的。有些道友说："学《俱舍论》就是在增加自己的分别念，还是不要学。"不过，如果能够增加一点世亲论师这种智慧的分别念倒也是很好，但如果增加的是贪嗔痴和世间八法的分别念，那才是十分可怕的。这些人认为，学因明是增加分别念，学俱舍是增加分别念，学中观也是增加分别念，不如每天专修，反过来说，这种不懂窍诀的专修是非常危险的。因此，在闻思的时候，见解一定要摆正，见解如果不正确，很容易走入歧途。

耳等诸根亦复然，三根均取自地境，

身识取下与自地，意识则是不一定。

耳根也可以如眼根一样类推。鼻舌身三根均取自地

之境，而身识既可以取自地之境，也可以取下地之境，意识则不一定。

上面已经讲了眼根的取境情况，耳根也可以同样类推，只要稍微改动一下颂词就可以了。五眼六通当中只提到了天眼、天耳，为什么没有天鼻、天舌的说法呢？因为它们在所依根与对境方面有很大差别，鼻、舌、身三根所取之境均为自地所摄。身识可以取自地与下地之境，因身识通于欲界与初禅，故此二地的身识对于身体与触境来说，就属于自地，若是二禅以上之身体，就只能借用初禅的身识来感觉上地的触境，这样一来，身体、触境属上地，而身识则为下地一禅之识。

意识比较特殊，因为它没有形体的缘故，可以接触许多相同和不相同的对境，比如欲界身体，依靠欲界的意根可以缘欲界的一切法，产生欲界的意识，这时就全部是自地相同的显现；若依靠二禅以上的身体，从上地意根生起下地意识去缘色界天人的功德、形象等，这种现象也是有。另外，依靠欲界的身体和意根，开始修一些色界的幻变，这时幻化的根与意识完全不同，不属于同一地所摄。

丙八、二识等三类：

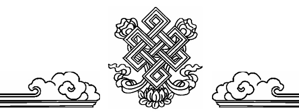
根意二识取外五，诸无为法为常法，
法界一半与所说，十二内界均为根。

根识与意识二者所了知的对境是色至所触之间的外五处。法界中的一部分无为法不是刹那性而是常法。十八界中，六根六识之十二界与法界的一分是根，而其余的色等五界以及法界的一部分则非为根。

十八界中何者为所识之界？色、声、香、味、触的外五界，依次为眼、耳、鼻、舌、身此五识所识，又总的为意识所识别；其余的十三界非五根识之对境，唯是意识的对境，故只为意识之所识。

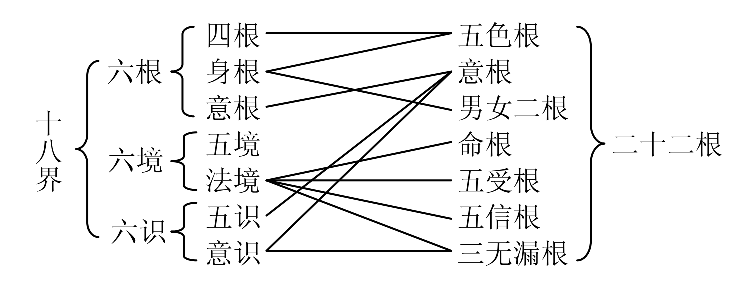
若问：十八界中哪些是常有之法呢？十八界中法界的一部分无为法，按小乘观点可称为常法，其他法均为无常之法。

那十八界中哪些是根，哪些是非根呢？六根与六识由众生相续所摄的缘故，因此都是根。其中六识虽然不是根，但可包括于意根之中，属于意识的一种分类，故也可说为是根。还有法界的一半，即身乐受等五根、命根、信等五根以及三无漏根共十四根。其中三无漏根，是以意根、乐根、喜根、舍根、信根、勤根、念

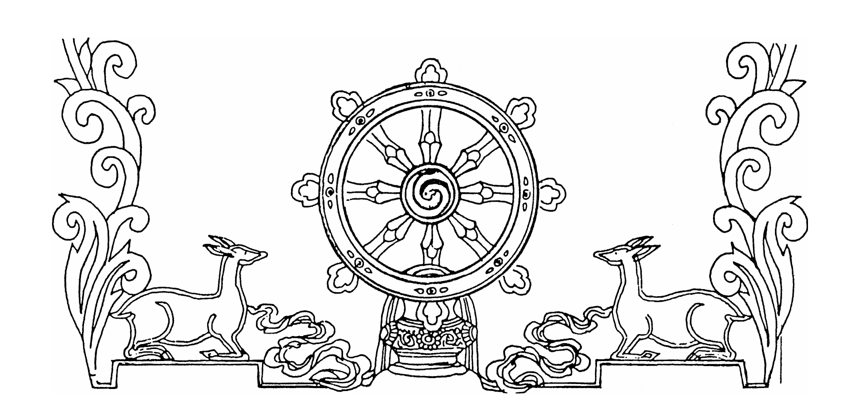


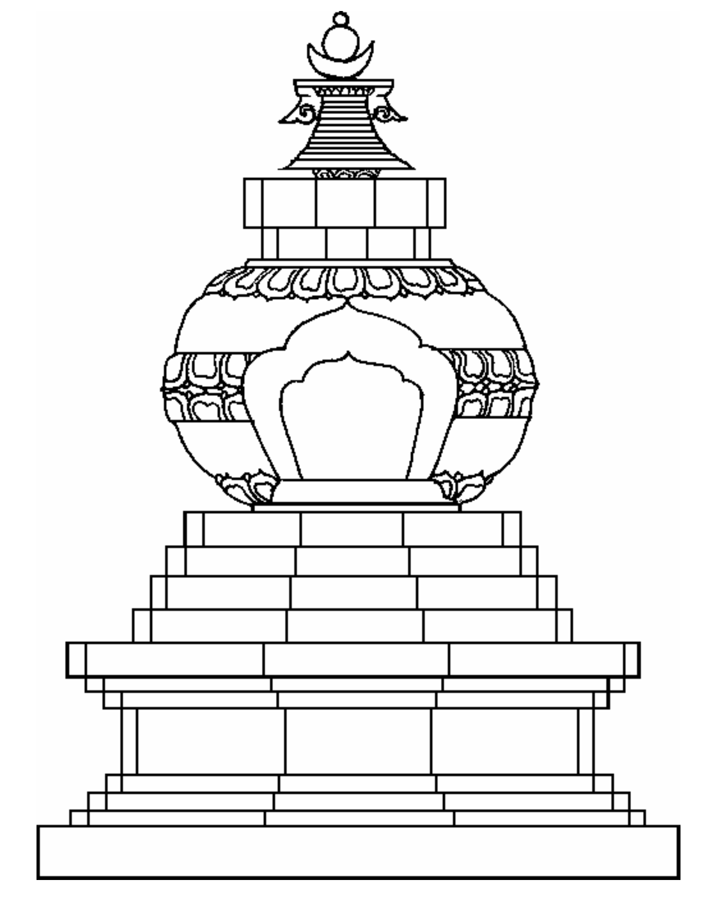
根、定根、慧根为体，这里的意根是心王，总摄七心界，不属于法界所摄，故属法界所摄的唯有乐等一分；至于五根、男女二根以及三无漏根之一分的意根为十二界所摄。具体的二十二根于十八界中的含摄情况如下表。

表十三:

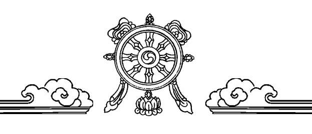


阿毗达磨俱舍论，第一分别界品释终





莲花塔



第二品　分别根

第二分别根品分二：一、根之安立；二、有为法产生之理。

甲一（根之安立）分六：一、根之自性；二、此处所说根之本体；三、根之分类；四、根之得舍；五、沙门四果以几根而得；六、具根之理。

乙一（根之自性）分二：一、根之功用；二、根之定数。

丙一、根之功用：

传说五根四功用，余四各具二功用，
五根八根彼一切，分具染净之功用。

有部认为：眼、耳、鼻、舌、身根具足四种功用，其余男根、女根、命根、意根此四种根具足两种功用，受用五根对染污法起功用，而信等五根以及三无漏根对清净法起功用。

“根”，梵语恩札，有自在、增上、功用之意。《自释》中译为“增上”，因增上较难理解，故于此解释成功用，也有妙用之义。根的法相，即对任何一法能起到不共的根本性作用。这也

只是暂时的法相，如火也有不共同的功用，水也有不共的功用，那么为何不将水与火安立为根呢？本品中所讲到的根具有一种独特的功用，是从大致的角度将其安立为根的。

有部宗认为二十二根实体存在，而经部宗认为实体法并不存在，但二十二根确实具足，因此经部以上都承认二十二根。那么，是不是众生所有的界中只有二十二根？并非如此，佛是根据众生意乐而宣说的二十二根，实际上在众生的相续中具足很多不同种类的根，而包括二十二根在内的所有根完全可以含摄于六根之中。

二十二根包括眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、男根、女根、命根、身乐受根、身苦受根、意乐受根、意苦受根、舍受根、信根、精进根、念根、定根、慧根、未知当知根、已知根、具知根。二十二根分别具足何种功用呢？颂词中的“传说”表明，世亲论师首先按照有部宗的观点进行了介绍：眼、耳、鼻、舌、身五根具足四种功用，第一种是庄严的作用，五根具足才会对身体起到庄严的作用；第二种是具有保护的作用，如眼睛看到前面有狼、阿修罗，为了保护身体就不再前进，鼻根嗅到恶

香时就会远离，舌头感受到辛辣则不愿再品尝；第三个作用是取境，如眼根通过取色境而产生眼识，耳根取外面的声音而产生耳识，也就是说各自根取各自之境，而产生各自的识；第四个作用是接受不共名言之因，不同的声音有不同的名言，这些名言要依靠耳根才能发现，而眼根所看到的各种各样的色法，如白色的碗、红色的柱子，这些均为不共名言。

有部宗对于五根所安立的四种功用，经部宗并非全部认同，他们仅仅承认“取境”这一点，对于其余三种均不承认，比如“庄严”的作用，经部认为庄严并不是眼根、耳根所起的作用，因为有部宗也认为这些根是色法，在外面根本看不到眼根的庄严，真正起庄严作用的应该是根依，比如眼睛的眼珠、露在外面的耳朵等，这些根依才可以对众生起到庄严的作用，因此有部宗认为根可以起到庄严作用的说法不合理；再比如“保护”的作用，实际上起到保护作用的主要是识，如果无有眼识，仅是眼睛看到，也不会判断出前面所出现的事物是否危险，根是没有辨别能力的，所以有部宗的根能起保护作用也不成立；另外，经部宗也不承认根是“接受不共名言之因”，比如见到红色柱子

时，会产生一种红色柱子的概念，这些不共名言的因，并非根单独起作用，首先应该是眼根见到红色柱子，之后产生眼识——这柱子是红色，最后由意识在中间作辨别而了知红色柱子这一不共名言，所谓的根只起到了间接作用，直接名言的因应该是识，所以说“不共名言的因”也不合理。

“余四”，是指男根、女根、命根、意根，它们各自具足两种功用：有部认为男根与女根是除开身体的根依以外，具有心所相摄的一种实体，依靠它们首先能够辨别总的众生类别；其次，可以分辨众生之间的差别。命根，也即所谓的寿命，它有两个作用，第一个是可以同类结生；第二个是安住于同类，比如一个人，依靠人的寿命而安住于同人类的行列中。意根可以起到与根之本体相同的功用，也就是通过意识可以辨别总的万法；亦可起到结生的作用，人死亡时马上进入中阴或者入胎转生于后世，而完成这个过程就需要依靠意根。既然意根有结生作用，而寿命亦有结生的作用，那是不是有重复的过失呢？并无此过失。有部宗认为命根是即生当中结生到中阴，而意根是从中阴结生到本有。至于这些观点，经部宗也并不完全

承认。

五种受用根以及八种清净涅槃根分别具有染污和清净之功用。受用五根——身乐受根、身苦受根、意乐受根、意苦受根、舍受根，它们可起到染污作用，也即由身乐受根与意乐受根增长贪心，由身苦受根与意苦受根增上嗔心，于舍受根中可以增上痴心，由于这些染心而增上了烦恼。但这也是不一定的，有些佛经中说依靠贪心可以增长信心，比如《毗奈耶经》中有这样一个公案：有一个比丘曾转生于天界中，因此，于现世中，他一闻到沉香的味道时，就会生起贪心，而这时，他马上就可以入于禅定之中。所以并不是所有众生皆如上所说，个别众生依靠善法方面的贪心，也可以增长禅定、智慧等，但多数众生也确是依靠乐受、苦受生起贪心和嗔心。有很多出家人也是依靠生活的苦受才对三宝产生信心、对轮回产生厌离之心，然后出家的，有些瑜伽士在遇到痛苦时马上转为道用，使原来的痛苦变成了清净心的因。最后八根具有清净的功用，因为通过有漏根——信、精进、念、定、慧，可以压制烦恼，而所有的无漏根——未知当知根、已知根、具知根，能够断绝烦恼的种子。

缘自境与缘一切，起功用故立六根，
身体具足男女根，以此立为男女性。
同类存在具染污，以及清净功用故，
承许命根与受根，以及信等为五根。
于获愈上涅槃等，起到功用之缘故，
立为未知当知根，已知根与具知根。

按经部观点，有色五根可以缘各自的对境，而意根则可缘一切对境，以此安立六根；男、女二根是所触之身识的所依，以此安立男性与女性；因起到同类存在、染污以及清净的根本性作用，故而安立命根、五受用根、信等五根；因对获得愈上涅槃起作用，而安立未知当知根、已知根、具知根。

世亲论师在本论结文时也说到颂词多数是克什米尔有部的观点，但有些颂词是站在经部观点来讲的，比如此处的几颂即是经部观点。

前面已经按有部宗观点对二十二根进行了宣说，这里就经部观点来对二十二根做一下简单介绍。

“缘自境与缘一切，起功用故立为根”，有色五根可以缘各自的对境，比如眼睛的对境是色法、耳根的对境是声音，以此种方式安立为根；意根可以缘过去、现在、未来的一切法。可以起到功用的缘故，安立为六根。

“身体具足男女根，以此立为男女性”，如果按有部观点，以根来区分男性和女性，那么色界的补特伽罗并不具足根，这样一来就有天人是非天人与非天女的过失，因此男性与女性不一定是由根来区分的。经部以上认为所谓的男根与女根，若从触觉的角度可以说是身根的一部分，它是执著所触之身识的所依，以此安立为男性、女性。

“同类存在具染污，以及清净功用故，承许命根与受根，以及信等为五根”，以同类存在的缘故可以安立为命根，因为具有染污的作用立为受用五根，对涅槃清净法起根本性功用而安立了信等五根。

“于获愈上涅槃等，起到功用之缘故，立为未知当知根，已知根与具知根”，对于获得越来越上的见、修、无学道以及涅槃等功德可以起到功用的缘故，安立为未知当知根、已知根、具知根这三种无漏根。

上述所说的三种无漏根是什么意思呢？以前从未了知的，在获得见道时已经了知，这时的根称为未知当知根。或者说，以前从未享受过世间之法，而在获得见道时已经享受到出世间法，这也可以叫做未知当知根。已知根是修

道相续中存在的根，也即在见道时已经了知的境界继续串习、稳固，由于继续存在的缘故，称为已知根。获得无余阿罗汉的无学道时，按小乘自宗观点，此种根在获得之后，再也不会退转，是恒常的，这时的根就称为具知根。

表一：有部与经部关于二十二根不同功用观点之对照

有部宗	二十二根	经部宗
1、庄严；2、保护； 3、取境；4、不共名言之因	眼等五根	缘自境 缘一切
1、同类结生；2、与根本体相同	意根	
1、区分众生类别；2、分别之差别	男女二根	执著所触之所依
1、同类存在；2、同类结生	命根	同类存在
染污	五受用根	染污
清净	信等五根	清净
	三无漏根	增上愈上之功德

丙二、根之定数：

心之所依彼差别，留存以及增烦恼，
资粮清净尽彼数，如是诸根亦复然。

有部认为：成为心识所依以及辨认众生类别，并且观待众生存留而安立了烦恼性之基的前九根，而五受根是烦恼之本体；信等五根能够积累资粮，故为清净之基，三无漏根则是清净之本体。

万事万物中的很多法都可以起到根本性作用，这些为什么不安立为根？只将这二十二法安立为根是什么原因呢？

此处所说的数目并非破他边的数目——破他边的数目是有规定的，不能多也不能少，二十二根是根据特殊必要而安立的数目。佛陀时代，有位婆罗门叫做上星宁巴[58]，当时，佛用智慧观察他的根基，为其宣说了二十二根，从此以后，以佛的这个教言为主而安立了二十二根。虽然很多法均可立为根，但只将其中最关键、最主要的个别法立为根，实际上二十二根，多也可以，少也可以。这是一个原因。

另一个原因是根据烦恼与清净之基、本体以及果而确定了二十二根。首先是烦恼之基，众生依靠心流转于轮回中，五有色根及意根是众生的心之所依，“彼差别”是指男性与女性的差别，“留存”，众生留存于世间皆依靠命根，以上这九根是烦恼之基；烦恼的本体即是受用五根，因为可以由其增长烦恼之故。其次是清净的基与本体，信等五根可以积累清净资粮，故为清净之基；三无漏根则是清净之本体。

或漂轮回之所依，生存受用十四根，
如是灭尽诸轮回，诸根即是余八种。

经部认为：观待漂流轮回的所依、产生、住存、受用而安立了前十四根，观待灭尽轮回安立了其余八根。

[58] 上星宁巴：意为自性平等。

“或”是指经部宗观点。此颂词依经部观点，以流转与还灭的次第对二十二根进行安立：前六根是漂泊轮回的所依，因为它们是众生实体之基；而男女二根使众生得以投生轮回，原因是男女二根接触会真实产生意生身，而且眼根等也次第产生[59]；在轮回中存留必须依靠命根，在住留期间，受用五根使众生分别感受各自利害，而有了苦乐的感觉，这些都是不清净的根，是轮回之根源。灭尽轮回的根有八个，即信等五根、三无漏根，其中信等五根是还灭之所依，因为依靠它们能够现前圣道；最初产生清净之法的是未知当知根，由已知根保持了

表二：二十二根次第安立的不同观点

有部宗			二十二根	经部宗		
烦恼之法	基	心之所依	眼等六根	众生实体之所依	所依	流转
		六根相差别	男女二根	通过接触产生意形身	生	
		留 存	命 根	生命相续不断	住	
	本体	增长烦恼	五受用根	感受各自利害	受用	
清净之法	基	积累资粮	信等五根	现前圣道	所依	还灭
	本体	无漏清净之法	未知 当知 根	产生清净之法	生	
			已 知 根	修道连续存在	住	
			具 知 根	享用现法乐住	受用	

[59] 此处是就众生的主要投生方式——胎生而言，化生等不一定如此。





已得之无漏法的存留，而受用清净之法的是具知根，因为它分别感受解脱之喜乐。

乙二（此处所说根之本体）分二：一、宣说五受根；二、宣说最后三根。

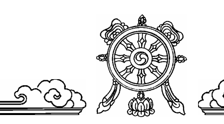
丙一、宣说五受根：

身非乐受即苦根，快乐感受即乐根，
三禅之心为乐根，余者即是意乐根，
心非快乐意苦根，舍受中间无二故。

身体非为快乐的感受即是苦受根，感受快乐者即为乐受根，三禅感受心乐的是心乐受根，其余二禅以下感受心乐受的是意乐受根，感觉心不快乐的是意苦受根，舍受根既不感觉快乐也不感受痛苦。

前面已经讲到了根的含义，那根的体性如何呢？从这一大科判开始，即对根的本体——五受用根及最后三根作一简略说明。

什么是五受根呢？“身非乐受即苦根”，此处的“身”，并非仅指身体，也可以说成是根依——眼睛、耳朵、鼻子、舌头、身体全部包括于身根之中，“身”可以是五种受用，也可以是五种色法。在五根群体中产生的所有不快乐感受就是苦受根，如身体接触粗糙的外境，会产生一种不快乐的感受，或者眼睛见不悦意的外



境时，眼识在眼睛的色法群体中首先带来一种痛苦，然后这种痛苦通过意识来辨别——实际上眼识在取外境时，获得一种不悦意的外境，这叫眼识的痛苦。凡是五种色根于外境中得到的痛苦感受都叫做身苦根；在五根群体中得到的快乐感受就叫做身乐根。

“三禅之心为乐根，余者即是意乐根，心非快乐意苦根”，意受根有两种，即意乐受根、意苦受根，而其中意乐受根又可分为意乐根和心乐根两种。“三禅之心”是指第三禅定的心，虽然一禅以上都有一种寂止的快乐，但三禅以上的禅定非常稳固、不易变化，故称为心乐受根；“余者”指二禅以下，也就是说二禅以下感受快乐的心是意乐根，意乐与心乐虽然稍有差别，但其实都可包括于意识群体之中。“心非快乐意苦根”，在意识的群体中，不依靠任何根识而出现的痛苦，就是意苦受根，比如无缘无故心情很不好、很痛苦，这种痛苦完全是意识自己造作，无有任何其他外缘，与色法无关，均于意识上安立，因此称为意苦受根。

由上分析可以了知，在《俱舍论》中，意乐根与身乐根是完全分开的，原因是它们所依的根不同，即身受根依身体产生，意乐与心乐则

完全是在第六意识上安立，因此给它们取了不同的名称。那舍受根又是什么样的呢？“舍受中间无二故”，舍是既无贪心也无嗔心的一种平等状态，也就是说，舍受根是一种不苦不乐的心态，它不分身体的苦乐与心的苦乐。为什么不分呢？因为身体的不苦不乐和心上不苦不乐的差别并不是很明显。身体与心上都有等舍的感觉，比如今天在喇荣山谷里生活得非常愉快，感觉像住在极乐世界一样，第二天就觉得这里像寒地狱，还是马上离开比较好，第三天时，觉得还可以吧，住也可以不住也可以，这种等舍不能说是心上的也不能说是身体上的，或者也可以说二者皆包括。那为什么说舍受可以包含身受与心受二者呢？这一点也是有理由的，心的苦乐感受多数是由分别念产生，而身的苦乐感受并不观待分别念，比如身上被割了一刀，这时即使心里再怎么想——不痛、不痛，还是很痛；再比如目犍连被外道打时，虽然有感受，但因为他没有造业的取，所以他不会去取执，这种舍受的苦乐是在无分别中自然而然出现的。

丙二、宣说最后三根：

见修无学道九根，即是无漏之三根。

信等五根、意根、心乐受根、意乐受根、舍受根，此九根在见修无学道中依次是未知当知根、已知根与具知根之本体。

在见道、修道、无学道中必定会具足九种根，这九种根也称之为无漏三根，即于见道时，这九根称为未知当知根；修道时意识所在的九种根称之为已知根；在无学道时称之为具知根。

那么，一位见道者相续中的未知当知根是哪些呢？可以九种都有，这需要观待其身份才能真正了知在其相续中有几种根，比如说，若以欲界身份获得见道，则于此圣者相续中具足信等五根、意根、意乐根，这七根叫未知当知根；若在无色界或第四禅获得见道果位，则六根加上舍受根，这七根就是未知当知根；如果在第三禅中获得见道果位，此圣者相续中就具有信等五根、意根、心乐受根这七根。已知根、具知根也是如此，其中信等五根、意根这六根在见道、修道、无学道圣者相续中是必定具足的，其他根不一定全部具足。最后三根表面看来只有一个根，但实际上是几个根综合起来于一位圣者相续中具足后，才将其称为未知当知根、已知根或具知根的。以上并非仅是小乘观点，麦彭仁波切在《智者入门》中也如此讲到

过二十二根。

乙三（根之分类）分四：一、观待助缘之分类；二、观待因果之分类；三、观待本体之分类；四、观待所断之分类。

丙一、观待助缘之分类：

最后三根为无垢，七有色根与命根，
及苦受根即有漏，其余九根有二种。

未知当知根等最后三根是无漏根，眼等五根、男女二根、命根、身苦根、意苦根是有漏根，其余的意根、意乐受根、乐受根、舍受根及信等五根具足有漏无漏二种。

二十二根哪些是有漏根？哪些是无漏根？哪些是有漏无漏根？

最后三根——未知当知根、已知根、具知根，因其属于圣者相续中的根，故为无漏根。眼耳鼻舌身五根、男女二根、命根、身苦受根与意苦受根共十个根都是有漏根，因为它们皆是非道谛的有为法。

“其余九根有二种”，其余九根是指意根、意乐受根、乐受根、舍受根以及信等五根，它们是有漏与无漏两种，说这九根是无漏根，是观待圣者相续而言的，如信等五根在资粮道与加行道时，属于凡夫相续，这时的信等五根应

是有漏根。《自释》中说：有些论师认为信等五根唯是无漏。世亲论师说，这是不合理的，佛还没有给五比丘说法时就说过：“有诸有情处在世间或生或长有上中下诸根差别。”由此可知信等五根并非唯是无漏，而应是有漏与无漏二种。为什么这样说呢？因为在世尊未转法轮时，还无有圣者出现，所以通过这一点可以说明信等五根应该是通有漏与无漏的。

丙二、观待因果之分类：

命根唯一是异熟，十二异熟非异熟，
除最后八意苦根；唯一意苦具异熟，
意余受及信根等，十根具不具异熟。

命根唯一是异熟之果，除最后八根及意苦根以外的十二根可以是异熟也可以是非异熟；具有异熟的唯一是意苦根，意根、其余四受根及信等五根通具异熟和不具异熟二者。

这一科判中，观待因、果来对二十二根进行分类。

所谓异熟（指异熟果），是指在即生中造作善业，后世就会成熟善业之果，在即生中造了恶业，后世就成熟恶业之果。这里首先讲二十二根是否是异熟，这主要是从根的本体上来讲的。如

果它的本体是异熟，则应该具足三个特点：是非善非恶的无记法；属于有漏法；属于众生相续所摄。那二十二根中哪些是异熟果，哪些不是异熟果呢？

“命根唯一是异熟”，命根是有情众生得以于世间同类中存在的根，它唯一是异熟，比如欲界地狱众生的生命，实际上是前世造恶业，感得了今生的异熟果，但此生命不是善业也不是恶业，应该是无记法。或天人的生命，是由于前世造了善业，后世才感得天人的生命。生命的长短则根据各自的业力，即前世所造作的善恶业决定的，但也有特殊情况，《自释》中说：阿罗汉入最后灭尽定时，他会观察自己的寿命，若继续存在，对众生和自己有利还是无利？若有利则将财物供养僧众，然后入第四禅定发愿——希望自己的寿命延长；若继续住世对自他无有很大利益，即入第四禅定时发愿将自己的寿命缩短。既然如此，自己的寿命通过等持或长养等一些办法可以延长或缩短，那命根是不是异熟果呢？世亲论师亦在《自释》中作了回答：释迦牟尼佛于众生前欲示现涅槃，后经珍达优婆塞祈请后，延长了三个月的寿命，这样可显示佛于生死已得自在。实际上这些道理并

未破斥生命是异熟，无论是念修密咒还是阿罗汉入最后灭定，延长生命其实也是一种异熟，这一点还是应该详加分析。

有十二根是异熟与非异熟均具有，是哪十二根呢？“除最后八意苦根”，即眼、耳、鼻、舌、身五根，男根、女根，乐受根、身苦受根、意乐受根、舍受根四根，意根。其中七有色根具有异熟生与长养生二者，如眼根由以前的异熟因造成，若想于本质上改变是不可能的，但今世通过敷眼药等可以使之得到长养，因而异熟、非异熟均有；四受根与意根既有异熟也有非异熟，其中快乐或不快乐是前世的异熟果，或善或不善则不是异熟，而由非善非恶所摄的诸如威仪与工巧是异熟。为什么要除去最后八根呢？因为它们自己本身是善法的缘故，所以不会是异熟之果。为什么除去意苦受根呢？在这里有部宗认为意苦受根必定是善法与不善法中的一种，无记法是不存在的，但麦彭仁波切说：心非善非恶之中，应该有一种苦受，这种苦受就是无记法。

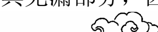
二十二根中哪些具异熟（指异熟因），哪些不具异熟？在这里“是异熟”与“具异熟”是不同的，如“我是人”和“我具足人”有很大差别，

"是异熟"是从果的角度讲，而"具异熟"是从因的角度讲。

"唯一意苦具异熟",唯有意苦受根具异熟，因为它必定是有漏善法与不善法中的一种[60]。

"意余受及信根等，十根具不具异熟"，意根和除意苦根以外的四受用根，以及信等五根既具异熟又不具异熟，其中意根与四受根中的有漏善业与所有不善业均是具异熟。此外，信等五根的无漏部分与无记法非具异熟——这里所说的无记法，比如处于无记状态而仅于口头做的念诵等，这不会产生后面的异熟果，所谓的异熟果必须是于善或恶业中成熟。信等五根的无漏部分非具异熟，其有漏善业则具异熟。有部宗认为，七有色根与命根不具足异熟，因为它们本身是一种色法，比如今生的眼根是前世的异熟果，但它不会变成后世眼根之因，如同花的种子，开完花之后不会由这朵花再去开花，由于这八种根本体为无记法，它们不会造善、恶业，但依靠眼根等产生眼识等就会产生贪心、嗔心或者信心，但这是不同的，从七有色根及命根的本体来讲是不会造业的。

[60] 意苦受根:不具无漏部分，因无漏法不会造业，如同被火烧完的种子。



丙三、观待本体之分类：

善法八根意苦根，即有善与不善二，
意受余者具三种，其余唯是无记法。

最后八根唯一是善法，意苦根通善与不善二者，意根以及其余四受根有善、不善、无记三种，其余眼等八根唯是无记法。

二十二根分别属于三性[61]中的哪一种呢？首先是无漏三根，因属于见道、修道、无学道，必定是善法；信等五根亦唯以善性为主，所以此八根唯是善法，因为它们是有记法[62]并能成熟悦意之果的缘故。

其次，具有善与不善两种的是意苦受根，此根对于做善事心不快乐是不善业，对于做不善业心不愉快则为善业，比如做一件坏事之后，心中感到懊悔，即为善业。意苦受根是不具有无记法的，演培法师的讲义中很详细地讲到了不具无记法的原因：无记法分为两种，即有覆无记与无覆无记，其中有覆无记是一种很欢欣的状态，而意苦根是忧愁的，此二者相违；无覆无记，如威仪、工巧等是自在而行的，而意苦根随分别心所转，故意苦根不属于此二种无

[61] 三性:指善、恶、无记。
[62] 有记法：分善、恶两种，此处指善有记法。

记法。若按照尼洪派论师与经部观点来说，对于做无记法，心中感觉不快乐，也同样可以成为无记法，因而意苦受根也应当具有无记法，麦彭仁波切在《智者入门》中也是如此讲述的。所以，这里说意苦受根不具无记法应是克什米尔有部宗的观点。

善、不善、无记法三者皆具有的根是意根、身乐受根、身苦受根、意乐受根、舍受根共五根，此五根若与善法相应，则成为善业；若与恶法相应，则成为恶业；若与无记法相应就是无记法。其余的八根——七有色根与命根，是非善非恶的无记法。

除无垢根属欲界，男根女根苦根外，
属于色界有色根，乐根亦除属无色。

除无垢三根之外的其余诸根均属欲界所摄，除男、女二根及苦受根的十五根属于色界所摄，其上亦除去乐根，其余诸根均属无色界。

如果有人问：二十二根是属于三界之中的哪一界呢？

“除无垢根”，三无漏根不属于三界范畴，因为它们是无漏法。无漏法是不包括在三界范围内的，但这里要清楚一点——无漏法不属三界，而人的相续是属于三界的，比如一个欲界

众生，在他相续中可以得到无漏法，无漏法本体不属三界，但是无漏法存留的所依属于三界。“属欲界”，除三无漏根以外，其余的十九根全部属于欲界，因为它们能够增上欲界的烦恼。

属于色界的十五根，即眼等五根、命根、意根、信等五根、身乐受根、意乐受根、舍受根。为什么不包括男、女二根呢？因为转生色界必须要远离贪恋淫行才可以，如果未远离贪爱淫行，就不能得到色界禅定，由此也就不能转生于色界。另外，男、女二根极不庄严，所以也不包括在色界之中。导致现在的世间如此枯燥的原因即是如此，也即均由众生业力所感现，前面也讲过，如“无始以来众生贪爱于此而积下了如是之业才形成的”。

色界为什么无有身苦受根与意苦受根呢？无有身苦受根。有部认为，色界中除不明显的放逸之外，无有如欲界当中的杀生、邪淫等明显恶业，所以也就不存在以因所造的痛苦。但经部宗认为，天人与阿修罗打仗等杀生的情况应该存在，但色界众生的身体如光芒般透澈，因此无有以缘所造的痛苦。色界也无有意苦受根，因为已经断除嗔恨，远离了九种害心，即对我曾经加害、正在加害以及即将加害三种，

对我的亲友曾经加害、正在加害、将要加害三种，对我的怨敌曾经饶益、正在饶益、未来饶益三种。这九种害心在《入行论》中也讲得非常清楚，一般欲界众生心相续中对其他众生都会有一种嗔恨心，但这是不合理的，作为一个修行人来说，应该对所有众生具足一颗平等心，虽然现在所研学的是小乘法，但也应该以菩提心来摄持，这样一来，所谓的小乘佛法也会成为大乘的行持。

尤其作为一个大乘修行人，不应该仅仅是在理论上，而且在实际修行中，一定要时刻串习菩提心，否则想要证悟空性、大圆满是很困难的。但菩提心在一般人的相续中完全可以生得起来，我们每一个人应该想一想：到底什么是菩提心？菩提心究竟在自己相续中生起来没有？如果没有，那就应该依靠一些大乘论典，依靠上师教言，发愿在短时间内生起菩提心。平时也应该观察，当遇到过去害我的、现在害我的、未来害我的这些人时，菩提心到底具不具足，人身很难获得，即使空性见解暂时还未生起来，但只要菩提心已经在心相续中生起来，那么乃至生生世世成就佛果也并不是很困难。华智仁波切在《大圆满前行》中也说："如果相

续中生起了此菩提心，则修持任何法全部成为获得圆满佛果之因，所以我们应当一切时处唯以种种方便修学，使自相续生起菩提心。"我们每天早上起来的时候、平时上课的时候、晚上睡觉的时候，都应该观察：自己相续中到底有没有菩提心。还可以经常阅读《入行论释·善说海》和《佛子行》，法王如意宝说过："无论是谁，只要读过无著菩萨的论典，一定会在相续中生起真实无伪的菩提心。"如果能够使菩提心于自相续生起，那此时已经变成了真正的修行人，今生的名闻利养对于我们来说一点也不重要，唯一追求的就是来世的快乐。所以菩提心非常非常重要，请诸位修行人一定要好好观察。

命根、意根、舍受根、信等五根是属于无色界的八根，五有色根、乐受根以及意乐受根不属于无色界，因为它们能增上无色界的烦恼。

丙四、观待所断之分类：

意三受根具三种，见修所断意苦根，
九根修断信五根，非为所断然三非。

意根以及三受根具足见断、修断、非所断三种；具有见断与修断两种的唯是意苦根；七有色根及命根、苦受根是修断；信等五根的无漏部分是非所断，其有漏部

分属于修断；最后的无漏三根非为所断。

本颂从三个方面提出问题，二十二根中哪些是见断，哪些是修断，哪些是非所断？

“意三受根”是指意根、意乐受根、心乐受根、舍受根，它们具有见断、修断、非所断三种。为什么说此四根具有三种断呢？因为意根、心乐受根、意乐受根、舍受根属于有漏法时，若与见惑相应就属于见道所断；凡是有漏法，或是见断或是修断，此四根除见断以外的有漏部分即为修断；在见道时获得的未知当知根群体中所存在的意根、意乐受根、舍受根、心乐受根，应该属于无漏法，无漏法属非所断的缘故，此四根亦为非所断。

“见修所断意苦根”，属于见断、修断的只有意苦受根，因意苦根无有无漏部分，既然是有漏之法则必定是应该断的，当其与染污的见断相应时，则于见道断除，故称为见断；其余的有漏部分，则属于修断。

“九根修断”，属于修断的有眼等五根、男根、女根、命根、身苦受根。前面已经提到过“七有色根与命根，及苦受根即有漏”，既然属于有漏法则一定是所应断除的，那此九根为什么不是见断而唯是修断呢？这是有原因的。七

有色根及命根属于色法，它们均为无记性，不具足染污的作用，故不是见断；因其属于有漏法，既非见道所断，则必定在修道时会断除，所以是修断。身苦受根与意苦受根不同，因其于五根群体中产生，不属于第六意识产生的范畴，无有染污的部分，所以不是见断；属于有漏法之故，所以在修道时需要断除。因此说眼等五根、男根、女根、命根、身苦受根唯是修断。

信等五根非为所断，因为信等五根在未知当知根等的群体中时，属于无漏法，所以非为所断。“然”字表示信等五根亦有一种不同的情况，也就是说，它也存在有漏的部分，此有漏部分亦是所断，因此五根属于善法，不具染污性，所以是修道应该断除的，比如阿罗汉最后要灭尽所有的我执，此时，信等的执著部分也会断除。最后三根是无漏法，故非为所断。

乙四（根之得舍）分二：一、得根之理；二、舍根之理。

丙一、得根之理：

欲界初得二异熟，化生并非是如此，
彼得六根或七八，色界六根无色一。

于欲界结生时有身根与命根二者重新获得，以化生转生则有重新获得六根、七根、八根的三种不同情况；

色界结生时会重新获得六根；无色界则唯得一命根。

在三界中转世结生时，重新获得的有哪些异熟根？此处并非指所有的二十二根能获得的有哪些，而是作了一个限定，即重新获得的根之本体应为异熟性，这一点应该注意。

一个人转世结生到欲界时，眼根、耳根等还未形成，但身根已经形成，与此同时，命根亦已经形成，此二根是最早获得的二根。这时有人会想：意根与舍根也应该有。虽然有意根与舍受根，但它们并非异熟性，因其是转世烦恼性的，而异熟必须是无记法。那么，四生[63]中是否全部如此呢？化生在结生时，诸根同时产生，根据不同情况，化生时会重新获得六根、七根或八根，如初劫时，庄稼自然成熟，人们无有贪心，因此无有男、女二根，只有异熟本体的六根，即眼等五根与命根同时获得；若具足男根或女根中任一根，则会有七根重新获得；若具男女二根，则共获得八根，当然，因为化生是善妙的生处，所以于善趣中是没有两性的，男、女二根同时获得的情况主要是指恶趣，如地狱一些化生的有情因为恶业现前，会具足两性。有些人认为：湿生也应该同时产生，比如

[63] 四生：胎生、卵生、湿生、化生。



夏天的一些小虫，它们可以于一瞬间产生。小虫从人们的肉眼来看，似乎是在很快时间内成熟的，但其实也是次第性具足的，并非如人们所见那样，它最早具足的应是身根和命根，眼根等是后来逐渐出现的。

色界天人是化生的，因此他们会同时获得眼、耳、鼻、舌、身五根以及命根。无色界因为没有其余的色等诸根，所以唯一获得的异熟根就是命根。

在其他的《俱舍论》注释中说，三界的寿命即为命根。还有些论师将寿与命分开——命起到同类存在的作用，而寿可以同类存在亦可以结生到下一世，也即属于不相应行。本论中，寿命是不分开的，但识与命则分得较清楚，如众生的意识属于识蕴，命则属于行蕴中的不相应行。大乘也如此承认，如这一世是人的命，而下一世转生为牦牛时，则为牦牛的命，但人与牦牛的相续应该是同一个。

丙二、舍根之理：

无色界中死亡时，命意舍根同时灭，
色界之中八根灭，欲界十根或九八，
次第而死四根灭，善心中亡加五根。

无色界中众生死亡时，命、意、舍受三根同时灭尽；



色界众生同时灭尽八根；欲界中若顿时死亡则同时灭尽十根、九根或八根，若次第而死则灭尽身、命、意、舍受四根。若于善心中死亡，则再加信等五根。

无色界众生死时，在舍心的状态中同时舍去命根、意根、舍根。此处的“舍去”，并非如外道所讲的意根从此断绝，并不是这样，比如无色界众生死后，他暂时已经把无色界相续的根断灭，但在无色界根断灭的下一刹那马上结生中阴，这时是中阴的根；若他转世到欲界中，那么原来无色界的意根，已经变成欲界的意根。因此在这里，意根不断灭而命根换成不同种类的命。俱舍与因明的分析都是人在死后心不会灭尽，《释量论》中说：“即此世五处，是生余身因。”也就是说，这一世的五处是下一世五处之因。

这里所说的“灭”，并非现在一些人所认为的这一世过去，就不会再有后一世，不承认后世的这些人与不承认明天没有任何差别。这其中有很甚深的道理，不能认为前世过去就永远灭尽，就比如白天的显现灭尽时，但晚上的显现已经出现了。

色界众生死时，眼等五根、命根、意根、舍受根一共八根会同时灭尽。欲界众生若是顿

时死亡，如飞机失事、突然暴病等，则有同时灭尽十根、九根、八根的三种情况：若无有两性，如石女，有八根灭尽，即眼等五根、命根、意根、舍根；若具足男、女根中的任一根，则同时灭尽九根；若为两性众生，则于八根基础上加男、女二根共十根。欲界众生中除化生以外，其余三生若次第死亡，则重新灭尽身、命、意、舍受四根。

以上所述均是于无记法与烦恼心中死亡的情况而言的。若以善心死亡的角度来说，则三界均需加信等五根，如无色界原本有命、意、舍三根灭尽，若于善心中死亡则再加信等五根，共八根灭尽，其余皆依此类推。

乙五、沙门四果以几根而得：

始终二果以九得，中二依七或八九，
因会故说有者以，十一根得阿罗汉。

沙门四果中预流果与阿罗汉果以九根获得，中间的一来果与无来果有以七根、八根、九根获得的几种情况。有些钝根者也会以十一根获得阿罗汉果。

“沙门”是梵语，义为行持善法者，这里直接译为小乘声闻果。小乘声闻果若广说有八果，即预流向、预流果、一来向、一来果、无

来向、无来果、阿罗汉向、阿罗汉果，若归纳来讲即为沙门四果。本品中主要讲根的特法，沙门四果也是以根获得的——此处也并非说获得沙门四果唯一的因缘就是根，比如积累资粮、证悟人无我、断除欲界的种种烦恼等，这些皆为获得沙门四果的因缘，但这里着重宣讲的是沙门四果以哪些根获得。

沙门四果以多少根获得呢？“始终二果以九得”，沙门四果中最开始得到的果是预流果，最后得到的果是阿罗汉果，此二果由九根获得。有些论典中说预流果就是小乘见道，也即将世间凡夫的阶段断开而成为圣者，也就是在获得预流果时，所有的见断会完全断掉。这里见断的断除方法与大乘有些不相同，如大乘《六十正理论》、《现观庄严论》中所讲的大乘见道是一刹那性，如苦、集、灭、道四谛，每一谛都有四个行相，四谛共有十六行相，此十六行相在一刹那间证悟，即获得见道，这是大乘观点。而小乘认为，一位补特伽罗首先证悟欲界苦谛，然后是色界、无色界的苦谛，之后，先证悟欲界集谛，再证悟色界、无色界的集谛……这样的十六行相或说十六刹那是以次第性来证悟的。所以按照小乘观点，在心的十五刹那以前

是凡夫，而在此十五刹那（即无间道）时，获得圣者果位，此时是未知当知根，到了第十六刹那获得修道时（即解脱道）获得已知根。在上述未知当知根与已知根群体中存在意根以及信等五根，若以一禅未至定[64]的身份获得预流果，则具足舍根。由此可以得出，首先是十五刹那的未知当知根，然后是十六刹那时获得的已知根，这样已经具足二根，那么在此二根群体中存在的意根、信等五根以及一禅未至定所摄的舍根共九根应该是具足的。

为什么说是未知当知根与已知根呢？《自释》中说：“未知根在无间道，已知根在解脱道，此二相资得最初果，如其次第于离系得能为引因依因性故。”小乘认为，一位圣者相续中见断的烦恼已经全部断除，断除的这一部分是实体存在的，并将其称为离得。未知当知根能够引出断除见断的离得，但是此实体存在的离得无有所依是行不通的，而已知根所起的作用就是此离得之所依。这是小乘宗的观点，亦是宗派的一种说法，若从道理上分析，也可以讲得通，因为见断已经全部断除，那么，断除的部分应该是存在的，比如一个人以前做了坏事，现在

[64] 一禅未至定：欲界烦恼已经断除，但仍未得到一禅正行。

已经忏悔清净，那清净的这部分有没有呢？应该有。这个清净的部分就是有部宗所谓的离得，这种得法自然而然出现，是实有存在的，如果将未知当知根比喻为驱除盗贼（如同断除见断之离得），那么可以将已知根比喻为关上门（即离得之所依）。

阿罗汉果也是以九根获得。在最后得果时，入于金刚等持，此时有修道所摄的已知根；获得无学道，也即阿罗汉果位时，有为法全部灭尽，此时现前的智慧叫灭尽智，由灭尽智所摄的有一个具知根，这时已经具足两个根；此二根群体中存在的意根、信等五根同时具足。若此阿罗汉依初二静虑正禅获得，则具足意乐受根；若依第三静虑正禅获得，则具足心乐受根；若依靠其他无漏定，如第四静虑正禅、无色定等，则具足舍受根。所以阿罗汉果是以已知、具知根及此二根群体中的意根和信等五根，还有乐受根、意乐受根、舍受根中的任意一者而获得的。与预流果相同，依靠已知根可以引出断除修断之离得，而具知根则为此离得之所依。

“中二依七或八九”，中间二果是指一来果[65]与不来果[66]，此二果以七根、八根或九根获得。

[65] 一来果：沙门四果之一，需再转生欲界一次。

[66] 不来果：沙门四果之一，不再转生欲界。

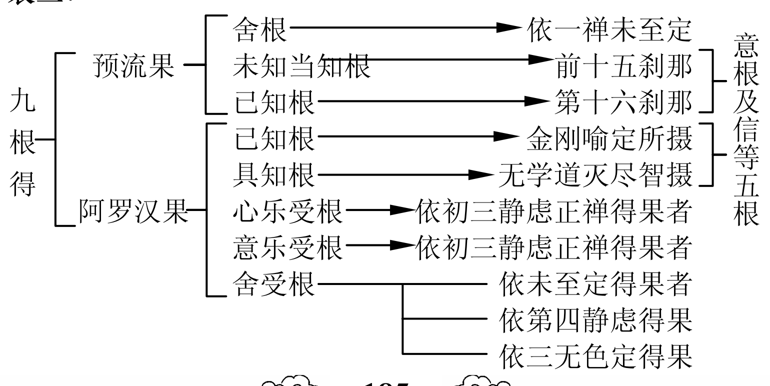


其中一来果分为渐次证与顿超两种，渐次一来果者有两种情况：第一种是依七根获得，若以前行持寂止较多，则以世间道息粗相——观修上界的细微之相来获得，此时这位一来果者具足信等五根、意根、一禅未至定所摄的舍受根。为什么没有未知当知根与已知根呢？因为他是以世间寂止获得，属于有漏的范畴，故此一来果圣者依靠七根来获得自己的果位。第二种情况是依八根获得，以前修持胜观较多，故因为喜爱出世间道谛相而以已知根与上述七根获得。这里之所以没有说未知当知根，是因为这是渐次证，修道位的已知根较见道位的未知根要殊胜，因此将未知根舍去未说。顿超者，也即离贪一来果是以获得预流果的九根而获得的，但是获得离贪一来果的九根与获得预流果的九根有一点不同，也即欲界烦恼分为九品，其中预流果仍未断除第六品，而一来果已经断除六品烦恼。

不来果也有以七根、八根、九根获得的三种情况，其中渐次不来果者有七根得、八根得与九根得三种情况，而顿超则唯有九根得果一种。渐次不来果钝根者以有漏世间道获得不来果时，是以信等五根、意根以及一禅未至定所摄舍受根而获得；渐次不来果利根者若喜寂止，

则于有漏世间道中依靠根本定获得不来果，因此具足意根、信等五根、舍受根、意乐受根这八根。其次，若渐次不来果钝根者以无漏出世间道得果，则以上述七根与已知根获得；渐次不来果利根者若喜胜观，于无漏出世间道中依靠根本定获得不来果，具足意根、信等五根、舍受根、意乐受根以及已知根共九根。顿超的离贪不来果则由意根、信等五根、未知当知根、已知根，以及意乐受根、心乐受根、舍受根三者中的任一者共九根获得，其中意乐受根、心乐受根与舍受根是根据此离贪不来果圣者所依之定的不同而任随其一，即若依第二静虑正禅则以前八根及意乐受根得果；若依第三静虑正禅，以前八根及心乐受根得果；若是依靠第四静虑正禅、中间未至定或三无色定，则以前八根与舍受根得果。

表三：





表四：

七、八、九根得
- 一来果
  - 渐次证
    - 世间道（七根）—— 舍受根
    - 出世间道（八根）—— 舍受根、已知根
  - 顿超（九根）—— 舍受根、未知当知根、已知根
- 不来果
  - 渐次证
    - 世间道
      - 七根 —— 舍受根
      - 八根（依根本定）—— 意乐受根
    - 出世间道
      - 八根 —— 舍受根、已知根
      - 九根（依根本定）—— 意乐受根 —— 舍受根、已知根
  - 顿超（九根）
    - 依初二静虑 —— 意乐受根
    - 依初二静虑 —— 心乐受根
    - 依第四静虑、依未至定、依三无色定 —— 舍受根
    - —— 未知当知根、已知根

意根及信等五根

那么，既然这里说阿罗汉是以九根获得，而《入智论》中说“阿罗汉以十一根获得”，这二者不相违吗？“因会故说有者以，十一根得阿罗汉”，会有这种情况出现，所以并不相违。以九根获得阿罗汉的说法是就一次性而言的，有些钝根者会反复退失，小乘的阿罗汉果位以四禅的舍受等九根获得后，若这位阿罗汉从四禅中退失，则会依第三静虑正禅重新以心乐受根获得；若又从三禅中退失，则会依第二静虑正禅重新以意乐受根获得。这样就出现了以十一根获得阿罗汉果位的情况，即使再多次退失，亦绝对不会以更多的根获得阿罗汉，假如说这



位阿罗汉又再次退失，那么就会以一禅未至定的舍根重新获得此果位，但舍根也已包括在前面的十一根之中，所以即使多次退失，也不会超出十一根。因为除这十一根以外再没有能获得阿罗汉的根。

乙六（具根之理）分二：一、必具；二、会具。

丙一、必具：

具舍受命及意根，其中之一必具三，
具身乐根必具四，具眼等根必具五，
具意乐根亦具五，具苦受根必具七，
具女根等必具八，已具知必具十一，
具有未知当知根，必定具足十三根。

若具足舍受根、命根、意根中的任一者，则此三者必定全部具足；若具身根与乐根中任一者，则必具四根；具足眼根等任一根，则必具五根；若具意乐受根也必定具足五根；具身苦受根则必定具足七根；若具男根或女根，则必具八根；若具已知根或具知根，则必定具足十一根；若具足未知当知根，则必定具足十三根。

必具，是指二十二根中任何一根具足时，其他必定会有几根具足。那么二十二根中任何一根具足时，必具的根有哪些呢？

舍受根、命根、意根三根是不可分割的，如果具足其中任何一者，则此三根一定全部具足。也就是说，一个众生具足命根，而不具足舍受根、意根的现象是不存在的，或者说一个众生具足意根，但不具足命根、舍受根这也是不可能的。同理，若具足舍受根，那么就一定会具足命根和意根，比如四禅以上的众生有舍受，那么命根、意根必定具足。所以具足此三根中的任意一根时，其他二根必定具足。

在这里有一个问题，有部宗认为在灭尽定[67]时，心和感受已经灭尽，此时，命、意、舍三根是否全部具足，若三根并非全部具足，那为什么要说此三根不可分割呢？

在关于灭尽定这一点上，各个宗派都有不同的观点。首先，有部宗这样回答，灭尽定时真正的心与感受并不存在，但是也没有三根不俱全的过失。为什么呢？因为意根与舍受根虽然不存在，但此二根的“得绳”存在，也就是说灭尽定时虽无有心，但还有意根与舍受根的得绳，所以三根仍然是不可分割的全部具足。如果详细分析，这种说法实际是不能成立的，

[67] 灭尽定：入此定时，一切领受思想之心一时灭尽，无见闻觉知，出入之息亦尽。

因为既然意根与舍受根的本体不存在，那么此二根的所谓得法如何存在呢？实际上也只是一种分别假立而已，在真正的教理面前无有任何可靠的依据。

随教经部认为，灭尽定时虽没有真正的心，也即意识是没有的，但意识的种子存在。这种说法是否可以成立呢？我们可以这样问他：所谓的种子，究竟是不是心的本性？若回答：是心的本性。既然如此，请你们不要说意识的种子，其实就是心，那么，在灭尽定时，心依然存在，这倒是合理的，但显然与你们自宗观点相违；如果说种子不是心的本性，是无情法，那这样一来，灭尽定于最后出定时，应从无情法中产生心识，若是这样，那你们的观点与顺世外道所承许的"心依靠地水火风等无情法而产生"的观点不谋而合，难道你们已经开始依从顺世外道的观点而作承许了吗？

比较合理的是随理经部和唯识以上等宗派的观点。随理经部说：灭尽定时，没有真正的心，但也并非全部的心灭尽，细微的意识是存在的。那么，既然有细微的意识存在，为什么要说已经灭尽了心识与受呢？既然已经灭尽

了，为什么还会有细微的心存在呢？随理经部认为，经典所说的灭尽一切心识与感受，意思是说粗大的部分已经全部灭尽，而细微的部分并未灭尽，只是因为很少，所以就没有说，也就是运用了所谓的"低劣加否定"。如果承认这种观点是比较合理的，那唯识宗是如何承认的呢？他们认为，在灭尽定时，粗大的心并不存在，但于阿赖耶上有细微的种子，这个种子与阿赖耶识无二无别的方式存在，也就是说，心识在阿赖耶上以隐藏的方式存在。这种说法也比较合理。

如果二十二根中具足乐受根，那必定会具足四个根，即命根、意根、舍受根以及乐受根本身。这一点通过观察也是可以成立的，命、意、舍三根是必定具足的，在有了生命以后，才会有身体的乐受，若无生命，则乐受不可能存在。这里有人提出疑问：乐受根是一种很明显的快乐感受，而舍受根是不苦不乐的等舍感受，此二者如何同时具足呢？第五品中讲"三界中的随眠烦恼与哪些感受相应"时会说到，舍受根比较特殊，它可以与任何心与心所相应，比如植物人，虽然没有明显的快乐与痛苦，但

从俱舍的角度观察，一定会具足舍受。此处以身乐受根为主，舍受根则以隐藏的方式或其他方式具足，这一点并不矛盾。若从因明推理来讲，有舍受根，不一定有身乐受根，但是有身乐受根时，必定会具足命根、意根以及舍受根。

具足身根也必定具足四根，即命根等三者加上身根本身。这里应该了知，有舍受根但无有身根的情况是有的，比如无色界众生，没有真正的身体，却可以有舍受根，反过来讲，身根具足时，则命、意、舍三根必定是具足的。具足眼根、耳根、鼻根、舌根中的任何一者，必定具足五根，也即在身根及命等三根此四根的基础上加其本身，比如具足眼根时，身根一定会具足，否则，眼根就没有了所依。再比如，在母胎时，身根具足，但眼根等还不具足。耳根等亦可依此类推。因此眼根等一定是在身根基础上具足的，那么，眼根等任一者再加身根以及不可分割的三根，五根一定会具足的。如果具足意乐受根，则身乐受根必定具足，再加上不可分割的三根，必定具足五根。具足身苦受根必定具足七根，也即身根、命根、意根、舍受根、乐受根、意乐受根以及身苦受根。如

果具足男、女二根中的一者，则必定具足八根，也就是在前面苦受根等七根的基础上加其本身。颂词中“等”字的意思是说意苦受根以及信等五根具足时，也必定会具足八根，如果意苦受根具足，那在身苦受根等七根的基础上加其本身；如果具足信等五根，则于其上加命、意、舍三根，共八根，比如具足信根时，则精进、念、定、慧、命、意、舍七根再加上信根本身。同样，精进、念、定、慧亦如信根。如果是出世间修道者，则必定具足信等五根，还有不可分割的三根、身乐受根、意乐受根以及已知根本身，有十一根必定具足。如果具足具知根，如阿罗汉，也必定具足十一根，即前面所说的已知根以外的十根加上具知根本身。如果具足未知当知根，就必定具足十三根，此十三根有两种解释方法：第一种，即于十五刹那时具足未知当知根，十六刹那时具足已知根，此二根群体中的意根、信等五根以及不可分割的命、意、舍三根，因信等五根具足时必定具足意乐受根，而且欲界的补特伽罗必定具足身苦受根，这样一共具足十三根。或者按照蒋阳洛德旺波尊者的解释方法，因是无学道圣者，

信等五根以无漏的方式必定具足，信等五根群体中必定具足意、意乐受、心乐受与舍受四根，在此基础上具足命根、身根、身苦受根与未知当知根本身共十三根。

丙二、会具：

无善之中具最少，具身受命意八根，
无色凡夫亦如是，舍受命意诸善根。

断绝善根者最少会具足身、命、意及五受根八种；转生于无色界的凡夫最少亦会具足八根，即命、意、舍三根及信等五根。

会具是指一根具足时，则同时会具足多少根。那二十二根中最少会同时具足几根呢？最少会有八根同时具足。

有两类有情在相续中最少会具足八根。第一类是"无善"，即断绝善根者，此类有情必定是欲界身体，若他渐渐死亡，则在相续中最少会具足身根、命根、意根以及五受用根这八根。第二类是"无色凡夫"，即转生于无色界的凡夫异生，在无色界中不会有邪见摧毁善根，因此颂词中的"诸善根"是指信等五根会具足，同时命、意、舍三根也会具足，所以无色凡夫亦具足八根。

具最多根十九根，不摄一切无漏根，
两性具贪之圣者，不摄一性二无垢。

欲界众生最多会具足十九根，不包括三无漏根；具贪圣者不包括男、女二根中的任一根以及二无漏根，因此，最多亦会具足十九根。

既然有情相续中最少会具足八根，那最多会具足多少根呢？最多可以具足十九根。会具足十九根的也有两类有情：第一类是欲界中两性者会具足男、女二根，而且若得而不失坏，也会具足眼等四根；诸根具全之故，会具足五受用根；因未断绝善根的缘故，会具足信等五根；在欲界中，只要具足了生命，就会具足身、命、意三根，故此类有情最多可具足十九根。还有一类是"具贪圣者"，具贪圣者以世间道未远离自相续的贪欲，他也会具足十九根，也即不包括男根与女根中的一者以及二无垢根。这里也分两种情况，此具贪圣者若是在见道位，则其通过世间道已经获得未知当知根，但是不具足已知根与具知根，又因为获得见道者必是一性，故除开男根或者女根，最多会具足十九根；如若此具贪圣者在修道位，因其为具贪者，故有漏法的根于其相续中全部会具足，而无学

道的具知根与见道的未知当知根是不具足的，因此最多也只会具足十九根。

甲二（有为法产生之理）分二：一、真实宣说有为法产生之理；二、旁述因果及缘。

乙一（真实宣说有为法产生之理）分二：一、色法产生之理；二、非色法产生之理。

丙一、色法产生之理：

欲界无根无声尘，八种微尘一起生，
具有身根九物质，具有他根十物质。

欲界中既无根尘亦无声尘的最小微尘也是由八种微尘一起产生；若于八微尘上具足身根，则有九种物质一起产生；若具其他根尘则有十物质一起产生。

一切有部认为轮涅所摄一切法均为五事所摄，即色法、心法、心所、不相应行、无为法。大家都知道，无为法是无生的，因而也就不存在与何法一起产生的问题了，那么，其他法产生的方式是怎样的呢？可分为色法与非色法两种。

色法是如何产生的呢？有部宗认为根有色法方面的，亦有非色法方面的，其中属于色法方面的是一种尘，如眼根、身根等，这些都是尘。那在欲界中既无有根尘亦无有声尘的，如

外界的山河大地，它最少也会有八种微尘一起产生，也即地、水、火、风、色、香、味、触八微尘。之所以不包括声音，是因为声音并非恒时具足，如砸一块石头时，声音会同时产生，但若不砸时，则无有此声音，所以有部宗认为，一个事物产生，最少会与八微尘同时产生。

如果在有情界，入胎时无有其他根而身根已经具足，则在八种微尘上具足身根，共有九种微尘一起产生；若眼等其他根具足，则有十种微尘一起产生。《自释》中并未说微尘，而是说"事"，也即以此可以代表事物。

对于有部宗的观点，经部并不表示赞同。有部认为八种微尘真正存在，而经部以上观点认为，地、水、火、风四大的界性虽然存在，但却不一定存在真正的本体，如佛经中说："于木聚中，有种种界，界谓种子。"这里所说的"界"，实际只是一种作用而已。经部宗说，既然你们认为每一微尘皆具八种微尘，那所谓风的颜色又是怎样的呢？有部宗回答说："此义可信，不可比知。"也就是说，依靠教理，可以确信风一定存在，但却没有办法真正了知。实际上，若真正对地、水、火、风进行分析，很难

真实全部具足所有微尘。比如地大的法相是坚硬，而水大的法相是湿润，如果拿一块铁来说，它应该具足地、水、火、风四大，在这块铁是固体时，可以很明显地感受到地大的坚硬，但却很难感受它的水大，若通过高温，铁溶化变成液体时，可以感受水大的湿润，但却不能感受到地大的坚硬，既然如此，后来溶化的液体铁是原本就存在水，还是现在才变成液体的呢？有部宗认为，只是原本不明显的现在变明显了。既然如此，这个“不明显”的水在固体铁的本体中究竟存不存在？如果不存在，如何变成明显？如果存在，那也没必要说明显或者不明显。而且，有部宗认为微尘可以分两种：一是最细微的，即成实的无分微尘；一是积聚的微尘，即地、水、火、风积聚于一处的微尘。

那么，下面可以继续问有部宗：你们所谓的微尘，不论是最细微的微尘，还是积聚的微尘，同时产生的地等八种微尘是在同一位置上，还是在不同位置上？对于这种观察，有部宗也只会说：“可信，不可比知。”我们也可以这样进行观察，比如地的微尘，它是否具足八种微尘？若具足，则地具足八微尘，水也具足八微

尘，这样一来，你们所说的微尘应该不仅仅是八种微尘，应该有过多微尘的过失。对于这样的问难，有些论师站在有部观点上回答说：其实并没有这种过失，如果详细分析，一个法产生时要有八种微尘具足，那么，八种微尘中的第一个微尘具不具足八种微尘？若不具足微尘，则不能成为有为法；若具足微尘，则八八六十四微尘，会有微尘过多的过失。但我们并不是从这一角度来讲，而是按照种类说的，比如地的微尘主要以地大为主，水的微尘是以水大为主，因此根本没有微尘过多的过失。

麦彭仁波切在《智者入门》中根据各种不同观点对八种微尘作了很明确的宣说。实际上，经部以及《大乘阿毗达磨》都认为，世间的所有事物不一定要用八种微尘来分别，因为有些法只具足一种微尘，其他微尘不一定具足，比如光，它只具足色而无有香、味、触[68]；再比如风，有声音与所触，却没有色、香、味；在烟囱里冒的烟则色、触、味全部具足。因此，经部以上认为，有些仅具足一尘，如光；有些具足二尘，如风；有些具足三尘，如烟；有些具

[68] 此处指普通的光，有些特殊的光也具色与触，如月光具足清凉所触，日光则具足炽热的所触。



足四尘，如沉香。任何一种法，只要在因缘聚合时，就一定是会产生的。唯识宗认为一切万法皆为心的幻变，但在所显现的外境这一问题上，也是承认《大乘阿毗达磨》的观点，即世间任何一法产生时，不一定全部具足八微尘，但其作用应该具足，比如一个铁球，此铁球用火烧时，则会具足火尘，若变成液体时，即会具足水尘。在不同因缘的作用下，每一法的微尘都会不断地发生变化。

丙二（非色法产生之理）分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

心与心所定一起，有为法相或得绳。

心与心所必定一起产生；一切有为法与其法相会同时产生；相续所摄之所得法与得绳一起产生。

既然色法会与八种微尘一起产生，那非色法如何产生呢？心与心所必定一起产生，有部宗认为心与心所异体，但实际上，心与心所之间的关系虽然是一本体，但反体却并不相同，如果是真正的异体，那离开心所也可以产生心，或者离开心王可以有心所产生，但这种情况一定是没有的。那为什么说心和心所必定一起产

生呢？此二者互为俱有因[69]之故。

另外，有部还认为，任何一法与此法之法相二者一起产生，也就是说，他们认为有为法与其法相异体，并且是同时产生的。经部宗以上认为，法与法相二者并非他体，比如人的法相是知言解义，但除人以外并没有一个单独的知言解义存在。《量理宝藏论》中说：有人认为法相实有，但法相实有不能成立，所谓的法相，只是一种言词，是认识万法的方法，是一种途径，除此以外，并无有实质存在。

“得绳”是有部宗非常重要的一个观点，如同在牦牛背上以绳索捆住所驮物品，这个绳索即他们所认为的得绳，它并不是真正的法。一般情况下，不属于相续的所得之法多数无有得绳，但也并不是所有不属于相续的得法均无得绳，也有特殊情况，比如三无为法，它不是由相续所摄，因众生的相续由三界所摄，而三种无为法不属于三界，所以非相续所摄。但相续中却可以得到无为法，比如将来获得阿罗汉果位时，相续中可以获得抉择灭，这时，虽然具足得法，但却不会在相续中产生得绳，因其

[69] 此处的俱有因是指五种相应中的时间相应。

本体是无为法，无有产生，颂词中的“或”字就是指这种情况。如果是属于相续的所得之法，则与自己同时的得绳一起产生，比如以前在相续中没有出离心，现在通过上师加持生起出离心，出离心在相续中得到的同时，有部认为有一种得绳——出离心的得绳同时也会生起来，若此得绳不具足，那相续中是无法得到出离心的。

丁二（广说）分二：一、相应法产生之理；二、不相应行产生之理。

戊一（相应法产生之理）分四：一、类别决定之分类；二、不定之相应；三、似相同之差别；四、似不同之一体。

己一（类别决定之分类）分二：一、略说；二、广述。

庚一、略说：

五种心所之地法，彼等各不相同故。

决定的心所有五种，它们互为异体，因各自缘不相同之故。

心所若详细分有四十六个心所，《大乘阿毗达磨》中讲到五十一个心所，这些心所归纳起

来，可以包括在遍大地法、大善地法、大烦恼地法、不善地法、小烦恼地法以及不定地法这六类之中，此颂首先讲前五类，即决定地法。“地法”，意思是一种氛围或机缘，比如产生烦恼时，有一种氛围与烦恼会同时产生，若无烦恼则烦恼的地法不可能产生；若未生起善法，则善法的地法不可能产生。

这里既然对心所作了详细的宣说，那随眠品中所要讲到的贪心、嗔心、傲慢、怀疑等为何不包括在五种地法当中呢？此处所要宣讲的是决定性心所，而贪心、嗔心等不决定会生起，比如对于某一个对境，有时会生贪心，有时又会生起嗔心，没有一个决定性，而五种地法当中的善心所或烦恼心所，在某种环境产生时，这种氛围也必定会产生。

本论将心与心所之间的关系与差别分析得非常细致，作为一个修行人，此二者之间的关系一定要清楚，否则，不论学大圆满还是学大手印，都是很困难的。《俱舍论》是一部大的论典，有些人刚开始学的时候，很有兴趣，但是到后面就开始生起厌烦心了，就像华智仁波切在《莲苑歌舞》中讲的一样：闻思犹如蝌蚪身。意思是说头很大很大，尾巴却很小很小。这样

是不行的，无论闻思哪一部论典，都必须下工夫、持之以恒。

庚二（广述）分五：一、遍大地法；二、大善地法；三、大烦恼地法；四、不善地法；五、小烦恼地法。

辛一、遍大地法：

受想思欲以及触，智慧忆念与作意，

胜解以及三摩地，此等随逐一切心。

受、想、思、欲、触、智慧、忆念、作意、胜解以及三摩地这十种心所可随从一切心而产生。

“遍”是指所有的心与心所。十遍大地法，是指这十种心所是不可分割的，比如产生信心时，则此处所讲的十种心所于信心群体中会全部具足。《大乘阿毗达磨》认为只有五种心所必定具足，称其为五遍行法，即受、想、思、触、作意，此五遍行法遍于任何一心，凡是有一个心与心所产生时，这五种遍行法一定会产生。世亲论师在《自释》中也讲到：“传说如是所列十法诸心刹那和合遍有。”甲智论师在他的《俱舍论》讲义中说：世亲论师在《自释》中所提到的传说，其实也是对有部宗不满的语气。意思是说，世亲论师认为心与心所非常细微，以

其各自相续来分别尚且很难，更何况是一刹那间俱时存在，比如刚刚产生一个分别念，则于此分别念中，按有部观点应具足上述十种遍行法，但若想对每一种心所都进行细致分析的话，确实很困难，既然如此，若想于分别念中辨别出一瞬间所具足的十种遍行法岂不是更加困难！《自释》中作了一个比喻：一味药有很多成分，食用这味药时，其中的每一种成分以舌根无法感受，只是一种很难吃的味道而已，但实际上这其中有很多的成分，同理，产生一个分别念，但却根本无法发觉这十种遍行法的存在。不过有部认为，虽然不能发觉，但并不表示这十种遍行法不存在。若按照《大乘阿毗达磨》的观点，凡是心与心所任何一法产生时，五种遍行法一定会以不可分割的方式存在，而其他五种地法主要是执著对境方面的五种心所，不一定全部具足，比如禅定时，前五种遍行法一定会具足，但胜解和忆念不一定会具足。所以，大乘与小乘之间的观点有很大不同，大家应仔细辨别。

十种遍行心所的法相是什么呢？受与想前面已经讲过，它们虽然属于心所，但因其是争

论之因、轮回之因，故而安立于五蕴之中。

思是于对境产生动摇，也就是说，在看见一个对境时，会出现分别和无分别两种动摇，但无分别的动摇很难发觉，而有分别的动摇会发觉，因为心里在想，或者心中想执取这个对境，比如刚开始学藏文文法时，看见“阿”字时，心中会产生动摇，想要去念“阿”，但并未发出“阿”字的音，如同最初的气流一样，这就是思。

欲是对于外境的一种希求心。麦彭仁波切在《智者入门》中，每一个心所都讲了它的本体及作用，欲的本体即希求对境，而它的作用就是精进。大家应该会有亲身体验，如果对某件事非常有兴趣，那一定会精进用功。因此，不论闻思哪一个法，都先要有一个欲乐：“这个法对今生来世非常重要，我一定要认真地学。”这样一来，他对这个法一定会精进的。如果想“这无所谓，还是好好享受好一点”，如此，根本不会精进闻思、精进修持。所谓的精进并不是表面的一种形式，主要看他的内心——心里到底有没有一种想要希求的欲乐。《现观庄严论》中讲发心的体相时说：发心是利他的，是

成佛的一种欲心。有论师说发心是一种心所，有论师说是心王，这方面的辩论非常大，那发心是不是心所呢？想成就佛果是一种希求心，也即此处所讲的欲。

触是指境、根、识三者聚合而享用对境。此处的“触”并非所触，所触是从外境色法角度讲的，而这里的触是一种心所。有些论师说，它应该属于一种单独的心所，比如遇到一种外境而正在享用时，根、境、识三者具足即为触的本体，它的作用是产生意识与受。

智慧可以辨别诸法，它的作用是遣除怀疑。

忆念，不忘所缘，也即回忆，对以前的事能够清晰忆念。

作意是指心专注分别所缘之境。因明中所讲到的作意与此是否相同呢？不相同。此处的作意是于对境专注的一种心所。那作意与思、欲有何差别呢？思心所是在见到外境后所生起的一种动摇心态，就好像吸铁石接近铁屑时，铁屑就会开始动摇一样，但此时并未直接执著；动摇之后会专注于外境，这时即为作意；专注之后想要获取此外境，这就是欲。

胜解是于对境之功德已经获取认可，然后

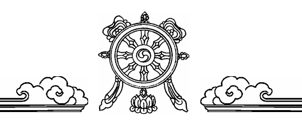
想要得到的一种心所，也可称之为定解。有些论师说，通过教理生起一种不被他夺的定解，即是这里所说的胜解，比如前世后世是否存在？因果是否存在？通过闻思，在相续中已经生起了一种定解：因果不虚，前世后世必定存在。这样于自相续中生起不被邪知、邪见所夺取的一种定解。若简单地说，“这是柱子，这个柱子能够撑梁”，这种定解在自相续中生起而且不会被任何人所转，这就是胜解。

等持，即心能够一缘专注。既然都是“专注”，那与前面所讲的作意有何不同呢？作意仅仅是指专注于外境，等持则不仅专注而且不动摇，所安立的反体角度不同，也就是说从安住的角度可以安立为定。

其实，分别念是一种有限的境界，在每一个心所中，有忆念的、辨别的，也有能接触的，但这些心所根本无法察觉。有部宗说，“不能察觉”不代表“不存在”，比如昨晚所吃的饭，今天可能想不起来，但想不起来是不是没有吃呢？实际确实是吃过了。因此，自己的心并不可靠，不能相信它。按有部观点，只要产生一个心所，上述十种遍行法即会全部具足，虽然

它们的本体相同，但以反体不同的方式来存在，这些依靠分别念根本无法了知。

佛经中也说：“一切有情即识之一相续。”既然有这么多心所一起产生，那会不会有一个众生拥有两个相续或者变成众多众生的过失呢？并无有此种过失，佛经所讲的是指不会出现两种心王，或者说，明显的分别心不会两种同时产生，而不同类的无分别心或者不同类的心所，在一人相续中却可以产生，所以，不会有一个众生有两个相续或一个众生拥有许多心识的过失。众生真正的主心是一体的，但是在此主心中有很多不同的反体，即执著外境的不同侧面，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中对这个问题作了广泛阐述，比如眼睛看见一个花色的布匹，在这匹花布上有白色、红色、蓝色等等，有很多形象不同的对境，那执著白色的心，是否执著蓝色呢？若从对境角度来讲，这一点完全可以否定；若从有境角度讲，虽然只有一个心识，但从不同的侧面而假名安立了如同对境一样多的心所，并将其作了分类，并不会因为你见到了花色布匹上的各种颜色，而导致你也变成了有种种心所的众生。



辛二、大善地法：

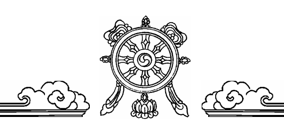
信不放逸与轻安，舍心知惭及有愧，
二种根本与无害，精进恒时随善生。

信心、不放逸、轻安、舍心、知惭、有愧、无贪、无嗔、无害、精进十种恒常会随顺一切善心而生。

大善地法，即不论何种善心生起，均会有十种善心同时出现。大善地法有哪些呢？

一、信心：从烦恼心与随眠烦恼中得以清净。信心包括清净信、意乐信、不退转信，也即所谓的诚信。对善法方面的信心至关重要，经中说："信为道源功德母。"如果没有信心，相续中不会生起任何功德，若具足信心，而且也经常串习，比如对上师三宝不生邪见，唯以诚信顶礼、供养，这种功德是其他功德无法相比的。如果能经常以对治的方法改变自相续，信心会自然而然生起的。

二、不放逸：珍爱功德。在平时的行为中，经常观察三门而作取舍，对治懈怠，时时刻刻也不被懈怠、散乱所转，这样的一种心态就是不放逸。《自释》中，世亲论师对不放逸的解释为："不放逸者，修诸善法。"《学集论》中将不放逸定义为："身口意恒时谨慎，不背善道。"



不为外缘所转的不放逸心非常重要，《入行论》中引用了很多教证来说明这个问题，如《文殊庄严国土经》中，本师释迦佛告舍利子："菩提道根本就是不放逸。舍利子，放逸者，声闻之道亦不能成就，更况无上菩提正道。"《月灯经》中说："如我所说诸善法，谓戒闻舍及忍辱，以不放逸为根本，是名善逝最胜财。"所以，一个修行人时刻保持一种不放逸的心态十分重要。

三、轻安：内心堪能，可以分身轻安与心轻安两种。身体若获得轻安，在做任何事时，身体均可以堪能，一般欲界众生在未修成禅定之前，身体十分沉重，这会导致自己特别懈怠；心若轻安，则做一切事皆可任运自在，比如想坐禅时，可以很快入定，想念诵时，可以专心念诵，不论是散于外境还是使心内收，皆不会随他而转。但有些人并非如此，应该认真闻思的时候，总是想到外面去跑，到了外面又觉得还是住在学院里面比较好，这就是心未得到轻安的过患。

四、舍心：不昏沉、不掉举，也不会被外缘所转，自在而行。

五、知惭：恭敬功德与具功德者。

六、有愧：畏惧罪业。

一般来说，"知惭"、"有愧"都会连在一起说，但它们其实是有区别的，《大乘阿毗达磨》中说：以自己和出世间法为理由即知惭；以他人及世间法为理由即是有愧。

颂词中，"二根本"是指大善地法中的第七个无贪及第八个无嗔。此二者并不是从没有贪心与嗔心的角度讲的，而是从贪心与嗔心的对治来讲，也即属于对治性的善法。

九、无害：不损恼他众。平时有些人总是想害别人或想损恼别人，但无害心是指不仅害心没有，反而有一种对治之心，它实际是对治害心的一种善法心所。

十、精进：喜爱善法。在《迦叶品》中说：业可包括于身、语、意之中，而身语之业则可包括在意业之中。若心里喜爱善法，那行为一定会精进的，《入行论》中说："进即喜于善。"在《菩萨地论》中也对精进下了定义："为摄善法及利有情，其心勇悍无有颠倒，及此所起三门动业。"

辛三、大烦恼地法：

痴逸不信怠沉掉，恒随烦恼性而生。

大烦恼地法有六种，即痴、放逸、不信、懈怠、昏沉、掉举，其恒随一切烦恼心而产生。

大烦恼地法有六种：

一、愚痴无明：不懂业因果等道理。比如通过教证理证均可以证明"业和因果是存在的"、"前后世是存在的"，但一些世间人对这些道理根本不能了知，这就叫愚痴无明。

二、放逸：不放逸的违品。自己在善法方面，心不堪能，身口意无有任何约束。

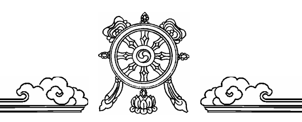
三、懈怠：精进的违品。有些修行人非常了解自己的特点，他们经常会对别人说："我很懈怠。"由于自相续中有懈怠的这种心所，因此，也自称为"懈怠者"。

四、不信：信心的违品。对上师三宝的功德一点也不相信，有时不仅不信，而且还会进行毁谤。

五、昏沉：神志不清。有些人经常是迷迷糊糊的，不论是听课还是背书，不知不觉就会出现昏沉而入于睡眠之中。

六、掉举：身心向外散乱。

这六种大烦恼地法恒时会随从一切烦恼心而生，但因轻重程度的不同，有些心所不能觉知，其实都是产生的。



辛四、不善地法：

不善地法有两种，即是无惭与无愧。

不善地法是指无惭与无愧。

无惭与无愧是惭与愧的违品，此二者随从不善心产生，不会随从其他心产生。

我们平时经常会将不善、烦恼、业全部混在一起，但若以佛教观点进行详细分析，其实三者之间有一定的差别。现在世间也有一些心理学，如果将佛教与世间心理学进行对比分析，就会发现，佛教对于前世后世、业因果等分析得非常细致，若能潜心研究、实地修持，必定会对此中所涉及的道理产生坚定不移的信心，这就是佛教的优越性。

辛五、小烦恼地法：

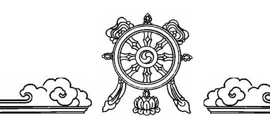
怒恨谄嫉恼覆吝，诳骄害即小烦恼。

怒、恨、谄、嫉妒、恼、覆、吝啬、诳、骄、害即是小烦恼地法。

小烦恼地法有十种：

一、怒：见到作害的对境而生嗔或苦恼之心。怒与嗔并不相同，怒无有嗔恚之心，只是稍微有些不愉快的一种心态。

二、恨：愤怒后屡生恼心。有一种想要报



复的心，比如对一个人生嗔恨心，总是放不下，想要报复。这种心很不好，特别是金刚道友之间，一定要和睦相处，历代的传承上师也说：金刚道友最好不要出现矛盾，如果出现不愉快，应该马上忏悔，不能一直怀恨在心。

三、谄：心术不正之狡猾，是想要达到目的而表现出的一种狡猾之心。

四、嫉妒：不能忍受他人圆满。见到他人获得名誉或利益，心里无法忍受。

五、恼：紧紧执著罪业。自己做了错事，若有人劝阻，心里便会产生极大损恼之心。

六、覆：隐瞒罪过。自己做了一件坏事，但是害怕别人知道后，会损坏自己的名誉，而将其极力隐瞒。作为修行人，如果发现自己做了不应做的事，一定要发露忏悔，否则，隐藏在自己心里，一定会障碍自己的修行。

七、吝啬：不向他众施予法财等，是与布施相违的一种心态。

八、骄：自高自大。对于自己的种姓、财富等产生极大满足，贪执不放。

九、诳：明明无有功德反装作有功德而欺骗他众。谄与诳也有差别，自己本来有很多过失，不愿将其显露，这叫谄；自己本来没有功

德，却假装自己有功德，以此谋取名利，这叫诳。

十、害：损恼他众。有此心态者，一定不会对众生具足悲心或者同情心。

之所以将这十种心所称为小烦恼地法，是因为它们具足了三种条件，即所断种类渺小、相应助伴渺小、所依来源渺小。由于比较细微，在见断时很难断除，只有修道时才能断除，故而称为所断种类渺小；相应助伴渺小，是指十种心所仅与意识相应，与其他身识等不相应，范围比较渺小；所依来源渺小，在所有的烦恼中，十种心所只与无明相应，除无明以外，与其他法均不相应。因具足上述三个条件而称为小烦恼地法。

己二、不定之相应：

随逐欲界之善心，具有寻思伺察故，
共有二十二心所，有者加上后悔心。

随逐欲界的善心，具有寻、伺之故，共有二十二心所产生；有时还加上后悔心，如此则有二十三心所。

下面是不决定心所。不定心所共有八种，即寻、伺、后悔、睡眠、嗔怒、贪、我慢、怀疑，如世亲论师说："所谓寻伺悔，睡眠嗔怒贪，我慢与怀疑，此八称不定。"那么，这些不定心

所随从哪种心产生呢？若是一位欲界众生生起善心，则会有二十二种心所同时产生。二十二种心所是指十遍大地法，此十心所遍行于一切心所之故；十大善地法，是善心之故；寻、伺二者，因欲界是有寻有伺之地。欲界众生有时会出现后悔心，此时则再加上悔心共有二十三种心所同时产生。

不善无杂二十生，具见亦有二十种，
四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十一。

不善心与不共无明相应则有二十种心所产生，与后三邪见相应亦有二十种心所；四根本烦恼、怒等十小烦恼地法及后悔，若具其一则均会有二十一种心所产生。

前面已经介绍了欲界善心，那不善心是什么样的呢？此不善心若与不杂无明相应，就会有二十种不善心产生。无明分为两种，共同无明和不共无明。其中共同无明是指遍于烦恼地、不善地等的一种无明的本性，如圣天菩萨说："如身中身根，痴遍一切住。"也就是说，任何一种烦恼均带有无明的成分；不共无明，指无有其余烦恼，唯是无明，因此称为不共。此处的不杂无明即指后者。任何一种不善心与这种不共无明相应，那就会有二十种不善心产生，

即十大遍地法、六大烦恼地法、二大不善地法以及寻、伺二者。

不善心若与最后三种见——邪见、见取见、戒禁取见相应，则亦会有上述二十种心所一起产生。既然与见解相应，那不是应该有二十一种心所产生吗？为什么只有二十种心所呢？见解分为五种，即坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见。前二种见解是有覆无记法，此二者虽然是产生烦恼的根本因，但其本身并非烦恼；后三种见解——邪见、见取见、戒禁取见无有单独的心所，是假立存在的，无有本质性的心所范围，因此可以包括在十遍大地法的智慧[70]之中，只是此智慧已经变为邪慧了，故不会出现二十一种心所。

六种根本烦恼中的贪、嗔、慢、疑四种以及怒等十种小烦恼地法，还有后悔心，这些不善法中如果具足其中任何一者，那么，都会有二十一种心所产生，也即前面所说的二十种心所及其本身。六种根本烦恼中没有讲到邪见与无明，因为此二者于前面介绍同时产生的二十种心所当中已经包括，故于此不说。那这里为

[70] 智慧：分善、恶两种。生烦恼时，遍大地法中的智慧即为恶慧或邪慧，若生善心则为善智慧。

什么要将贪、嗔、慢、疑，还有小烦恼地法以及后悔作单独说明呢？因为这些烦恼必定不会一起产生，比如说生起贪心的同时，不会有嗔心产生；生起贪心时，亦不会有怀疑产生；贪心不会与小烦恼地法中的谄诳、嫉妒等一起产生；或者小烦恼地法中的任何一者具足时，其他心所也不可能产生，因此贪心、嗔心、傲慢与怀疑不安立在上述地法中，原因即是如此。

有覆无记具十八，无覆则许有十二，
睡眠不违一切故，任何之法皆加彼。

有覆无记法具有十八种心所，无覆无记则有十二心所，睡眠与一切心所均不相违，因而可以加在任何一法之上。

无记法分有覆无记与无覆无记两种。有覆无记虽是烦恼，但这种烦恼未直接对解脱起到障碍作用，欲界中的有覆无记法有两种，即坏聚见与边执见。坏聚见又名萨迦耶见，也即身见，是指将五蕴执著为我；将五蕴聚合假立之我执为常有或断灭，即为边执见。色界中所有的烦恼均属有覆无记法，因为色界以上虽有烦恼，但以此种烦恼不会造作恶业。与坏聚见与边执见相应的有覆无记心有十八种，即十遍大



地法、六大烦恼地法以及寻伺二者，其中见解已经包括在十遍大地法中，原因与上述相同。

与幻心等四种相应的无覆无记法有十二种，即十遍大地法与寻伺二者。欲界中无覆无记心有四种，即幻心、工巧心、威仪心以及异熟生心。因其属于对解脱不会作障碍的一种无记心，故称其为无覆无记心。

按本论观点，睡眠是一种分别念，按因明的观点则属于一种错乱识。睡眠按其发心的不同，可通于三性，即以善心状态睡眠则为善法；以恶心状态睡眠即为不善法；若以无记心入于睡眠则属无记法。因其从属于善、不善、无记一切法的缘故，因而与任何一法均不相违，故于任何一法均可加上睡眠，比如有覆无记心，若加上睡眠，则具足十九种心所，其余均可依此类推。

以上是欲界俱起的心所，下面介绍色界以上俱起之心所。

后悔睡眠诸不善，第一静虑中无有，
殊胜正禅寻亦无，二禅以上伺亦无。

色界第一静虑中无有后悔、睡眠及诸不善法，第一静虑殊胜正禅中也无有寻，到第二静虑以上则无有伺。

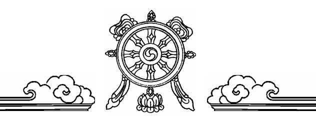
在色界一禅无有后悔、睡眠以及诸不善。

“诸不善”是指唯是不善法的嗔以及小烦恼地法中的怒、恨、嫉、恼、覆、吝、害七种心所，还有不善地法的无惭、无愧二者，若不断除上述十种不善心所则不会转生一禅。一禅中具足贪心，它虽然属于烦恼，但并非不善业，而是有覆无记法，因依靠它不会直接造业，所以，天人的行为与欲界众生的行为是不同的，欲界众生只要生起贪心，就属于不善业当中。无有悔心，是因为一禅以上的天人无有意苦受。一些西方论师以及经部论师认为：意苦受也可以是无记法。但不论是无记法还是恶法，所谓的悔心在色界中都是没有的。一禅也无有睡眠，因其属于心内收的一种状态，一般依靠段食的欲界众生才会睡眠，而色界一禅以禅悦为食，心一内收即成等持，因此不会有睡眠。

一禅分为未至定、粗分正禅与殊胜正禅三种。在一禅殊胜正禅时已经远离对寻的贪心，因此无有寻，但在一禅中有谄诳，如本论第五品中说：“欲界一禅有谄诳，梵天欺惑马胜故。”二禅以上乃至无色界均不存在谄诳，因为无有主尊的缘故。也无有伺，因已远离了对伺的贪心。







己三、似相同之差别：

无惭即是不恭敬，无愧则是不畏罪。
喜为信心敬知惭，此二欲色界中有，
寻为粗大伺细微，我慢胜他之贡高，
骄傲即是于自法，生贪之心至极点。

无惭是指不恭敬之心，无愧是不畏惧罪业。喜爱也即信心，恭敬就是知惭，此二者于欲界与色界中存在；寻是一种粗大心识，伺是对事物的细微认识；我慢是指胜过他人的贡高之心，骄傲是对自法生起极大的贪心。

上述所讲到的心所中，有几类很难辨别，此处就将相近的四类心所作了区分。

首先是无惭与无愧。人们经常都会说："这个人无惭无愧。"将无惭与无愧二者合在一起，但此二者的含义其实并不相同。其中无惭是指不恭敬功德与具功德者，如对佛经以及具戒律的功德者，不仅心中不恭敬，而且还说一些不恭敬的言词，做一些不恭敬的行为，这就是无惭之人；无愧是指不畏惧罪业，比如一个人经常造作恶业，但却一点也不担心所需承担的后果，并且也不认为这是恶业，这种人也可以称之为无愧者。无惭主要从自己与出世间法的角度来讲，无愧则主要从他人与世间法方面讲。

其次是喜爱与恭敬。有些弟子对上师到底是恭敬还是喜爱？有时即使他自己也分不清楚。实际上，喜爱可分为两种，即染污性的喜爱与非染污性的喜爱，染污性的喜爱是不清净的，比如爱自己的儿子、爱自己的妻子，这种喜爱无有任何功德；非染污性的喜爱是清净的，即指信心，比如对佛陀、上师以及具功德者生起欢喜心。恭敬也即前面所说的知惭。《自释》中将喜爱与恭敬分为四类：是喜爱非恭敬者，即自己的妻子、儿子等；是恭敬非喜爱的，如他人的上师以及具功德者等；是恭敬又是喜爱的，如自己的上师以及父母等；非恭敬亦非喜爱的，除以上三者。喜爱与恭敬也可分为两类，一是对人的喜爱与恭敬，二是对法的喜爱与恭敬。颂词中说"此二欲色界中有"，是指对人的喜爱与恭敬只在欲界与色界中有，在无色界中是没有的，因为无色界中无有色法的缘故；对法的喜爱与恭敬则于三界中皆有。

第三类是寻与伺。寻是指心对事物本体的粗大认识，伺是指心对事物差别的细微认识。麦彭仁波切在《智者入门》中说：见到远处有瓶子，这是一种粗大的认识，也就是寻；如果对瓶子详细分析，好或不好、有无裂缝等，这

就是伺。寻和伺二者会不会在一个人的相续中存在呢？若一个相续中粗、细二者皆产生，这不合理；若此二心所不是于一个相续中产生，那前面讲俱起的心所时，为什么会加上寻、伺呢？世亲论师在《自释》中说，有论师是这样回答的：如水面浮一酥油，阳光照射时，此时的酥油既不会因为阳光的炽热而融化，也不会因为水的清凉而凝固，同理，一心之中的寻与伺，只是粗细之别，在对某一外境认识时，可以有粗与细两种不同的作用，因此不会相违。对于此种说法，世亲论师并不表示赞同，他认为寻与伺是引发身、语行为的一种动机，为什么这样讲呢？因为无色界以上无有的缘故，如经中说："有寻伺，方有语言。"比如看到经堂里来了很多人，这是一种粗大的认知，但仔细观察这些人——此人是南方人、彼人是北方人，引发这种行为的动机就是伺。甲智论师说：世亲论师驳斥的其实是有部宗的观点，因为他认为有部宗的观点不合理，所以站在经部的角度对其进行了驳斥，为什么说寻和伺都可以产生呢？从相续的角度，一心之中可以产生寻与伺二者。

第四类是慢与骄。慢是指认为自己的种姓

与功德等胜人一筹，由此而产生的一种傲慢；骄是对自己的相貌、勇敢等法的贪执之心达到极点，这里的骄只是认为自己非常好，并没有胜过他人之意。颂词中的"极点"，意思是非常圆满；甲智论师认为，极点指的是欢喜心，也就是在心中对自己的功德产生一种极大的欢喜心。

己四、似不同之一体：

心意与识实一体，心与心所及有依，
有缘有形与相应，相应亦有五种也。

心、意、识三者只是名相上不同，实际是一体；心、心所、有依、有缘、有形、相应也只是名称不同，实际意义上无有差别，其中相应也可分为五种。

关于心、意、识三者，各个宗派的观点也不尽相同。有部宗认为，心是思维，意是作意，识是缘外境的心识。经部宗认为，心指积累一切习气；意指一切心识的所依，故称为所依；识成为执著外境的能依，故称为能依。或者说，过去的是心，现在的是识，未来叫意。唯识宗认为，心指的是阿赖耶识，意是指染污意，识是指六识聚。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中说："分别显现色等相之分为识，首先认识对境的粗大总相者为心，尔后观察它的

差别并持续起贪嗔痴任何一种之心所称为意。《菩萨地论》中云：'现外境为识，初分别为心，后伺察彼差别之心所即为意，此三者相应具足，即以遍行之性存在。'"

心也有很多不同名称，诸如心所、有依、有缘、有形、相应，这些也只是名称不同，实际上都是一个意思，因为心与心所的所依是六根，故称为有依；其所缘是六境，故称为有缘；能了知蓝色等相，故为有形；以五种相应平等而住，因此称为相应。那么，何为五种相应呢？即根依相应、所缘境相应、蓝色等相相应、时间刹那相应与每一物质相应。其中根依相应，即心王依靠眼根时，心所也必依靠眼根，此为相应；所缘境相应，如心执著外境——柱子，此时与之相应的心所也必定执著外境柱子，不会执著他法，故为相应；蓝色等相相应，心与心所相应所取之境必定是同一形相，如取一蓝色柱子之总相时，此心与心所执取之境必定均是此蓝色柱子，若心与心所取境之总相不同，则不成为相应；时间刹那相应，指心与心所同一时间内生，又于同一时间灭，若心于第一刹那产生，而心所于第二刹那产生，也就不成为

相应；每一事物相应，如见蓝色柱子时，令心王获得乐受，则心所也同样获得乐受，若心王获得乐受，而心所获得苦受，则为不相应。

表五：

	有部宗	经部宗		唯识宗
心	思维	积累习气	过去心	阿赖耶识
意	作意	所依	现在心	末那识
识	缘境之心	能依	未来心	六识聚

前面讲到了四十六种心所，《毗奈耶经》中讲了二十四种心所，若加上本论所讲四十六心所，即是小乘认为实有的七十种心所，再加七个假立心所，即为七十七心所。《大乘阿毗达磨》中讲到五十一心所，也即五遍行法、五别境法、六种根本烦恼、二十种随烦恼、十一种大善地法、四种不定法。

表六：

四十六心所：
- 遍大地法十：受、想、思、欲、触、智慧、忆念、作意、胜解、等持
- 大善地法十：信心、不放逸、轻安、舍心、知惭、有愧、无贪、无嗔、无害、精进
- 大烦恼地法六：无明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举
- 不善地法二：无惭、无愧
- 小烦恼地法十：忿、恨、谄、嫉妒、恼、覆、吝、诳、骄、害
- 不决定心所八：寻、伺、后悔、睡眠、嗔怒、贪、我慢、怀疑

表七：

五十一心所：
- 遍行法五：作意、触、受、想、思
- 别境法五：欲、胜解、念、等持、慧
- 大善地法十一：信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、精进、轻安、不放逸、舍、不害
- 根本烦恼六：贪、嗔、慢、无明、见、疑
- 随烦恼二十：忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、諂、害、骄、无惭、无愧、举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知
- 不定法四：恶作（即后悔）、睡眠、寻、伺

戊二（不相应行产生之理）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

己一、略说：

一切不相应行者，得绳非得与同类，
无想二定命法相，名称之聚等亦摄。

不相应行包括得绳、非得、同类、无想、无想定、灭尽定、命、生、住、衰、灭、名称、语言、文字十四种，破和合僧不相应及自性不相应之法也可含摄其中。

有部宗认为，世上的事物千差万别，不仅有无情法、有情法，还有许多此二者中不包括之法，即不相应行法，它们不可能与心和心所相应，是独立之法，可包括于行蕴之中。

小乘《俱舍论》有十四种不相应行，《大乘阿毗达磨》分二十四种不相应行。麦彭仁波切

在《智者入门》中也讲到二十四种不相应行——除上述十四种以外，还有异生性、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合性。这些不相应行，有部认为是真正实有之法；经部宗认为无情法与心法不同份位时所安立的名称，即为不相应行；唯识宗以上认为阿赖耶识上与心识不同的份位，如命根——众生生存时于心识周围存在一种不同的份位，再如时、方、数等任何事物皆有一种不同份位，这种不同的份位就取名为不相应行。颂词中“亦摄”的意思是指破和合僧不相应行与自性不相应之法，其中破和合僧不相应行，也即乃至破和合僧未恢复之前，整个娑婆世界众生的相续中皆不会生起善根，它有一种制止众生善根生起的实法，这就是不相应行。

十四不相应行中的得绳是有部宗很重要的一个观点，大乘虽然也承认得绳，但大乘所承认的得绳与有部宗的实有得绳完全不同。有部认为得绳应该是实有的，就像大象与货物之间的联系是绳子，出家人获得别解脱戒，所得之戒律与出家人之间有一种能够联系的实法，这就是得绳；若无得绳，出家人与戒律之间无有任

何联系，这样出家人与戒律之间很容易脱离，所以他们认为中间一定要有一个得绳，如同货物不从大象背上掉下来是因为有绳子联系一样。

有部宗为什么要创立得绳这个观点呢？《自释》中说："契经言圣者于彼十无学法以生以得以成就故已断五支。"经中说圣者阿罗汉已经获得十无学法[71]，因经中有一个"得"字，故而有部宗即在宗派中安立了"得"这个概念。但是经中有千千万万的字，说佛经中有"得"字，就安立"得绳"，这是不合理的，所以有些论师也以此原因认为，《俱舍论》不是佛或者阿罗汉说的，而应该是凡夫人造的。

《俱舍论》中最难理解的就是"得绳"，大乘认为，戒律与补特伽罗之间即使不存在得绳作联系，也同样可以存在戒体，因此并不承认有部观点。有些人说："我是学大乘的，这些是有部宗的邪见，我不用学。"但这是不合理的，在学习时，可以去学，也可以与大乘观点进行对比，虽然大乘并不承认这种观点，但我们不能说"这是邪见"，麦彭仁波切在《智者入门》中也说：大乘不能认为"不相应行"、"得"等

[71] 十无学法：指八正道、解脱、解脱知见。

全部是有部宗的邪见，否则我们也很难获得别解脱戒了，因为别解脱戒是要获得的，若认为"得"是邪见，那是不合理的。因此，在自己思维或者给别人讲法时，不要说"这是有部宗的邪见"，可以说"这是有部不同的观点"、"大乘不承认这种观点"，但它并不是一种邪见，所谓的邪见是将众生引入恶道的一种见解。因此修习大乘的人，可以不承认有部宗的观点，但千万不要说这是有部宗的邪见，因为有部宗的论师创建这样一个宗派是有密意的，而且，有很多众生依靠这样的"得绳"已经获得了解脱，难道这样的观点应该属于邪见吗？实际上，在佛经中也讲到了七百个不相应行，既然佛经中也提到这么多不相应行，那我们也不应该认为有部的观点是邪见，而且《俱舍论》中的某些观点与现在一些心理学家、生物学家的说法也比较相似——他们认为生命实有、时间实有；一些历算学家、天文学家也认为时空应实有，否则白天、晚上无法分析，东、南、西、北无法区分，这样一来指南针也起不到作用了。但有些人认为，所谓的方向其实是假立的，只是一种观待法，比如说我住在某地时，观待西方

人来讲，我住在东方，观待东方人来讲，我住在西方，仔细观察时，方向根本不能成立。在认识和判断一个事物时，应该抱持一种正确的态度，而且现在正在学习某一种观点时，就应该站在这一宗派的立场上，将这种观点详详细细地分析。

己二（广说）分七：一、得绳非得；二、同类；三、无想；四、二定；五、命；六、法相；七、能说。

庚一（得绳非得）分二：一、真实宣说得绳非得；二、宣说彼之特法。

辛一、真实宣说得绳非得：

得有新得与具得，得绳以及非获得，
均为自相续所摄，二种灭法亦复然。

得分为新得与具得两种，得绳与非得均属自相续所摄，抉择灭与非抉择灭亦是如此。

得绳是指所得之法对于补特伽罗来说能具有之物质，也即这种具有就是得，并且应该是实有的。得绳总的来分应有五种，若归纳则可含摄于新得与具得二者之中。其中新得分未得新得与失后新得两种。一、未得新得，即以前

从未曾得过之新得，如以前从未喝过酸奶，但是今天获得了一碗酸奶，酸奶是所得，而我与酸奶之间有个得法，它是实有存在的，若无有此得法联系，就不可能得到酸奶；再比如在获得见道的第一刹那，以前从未获得过也未失去过之得，以及得到后的所得之法——得之得，叫做未得之新得。二、失后新得，以前得到过却失毁了，后来又重新获得。所有众生就如同瓶中蜜蜂，在三界中一直不停地流转，于此流转过程中，一定已经获得过色界禅定，但由于并未断除根本烦恼，而将已获得之禅定退失，后来通过世间道的修持，再次获得色界禅定，这种得可以被称为新得，由于以前得到但中间退失，而今又重新获得，故而称作失后新得。这样第一刹那的相续叫新得，而第二刹那以后就叫做具得了，具得也分两种，即持续具得与本有之具得。一、持续具得，指第二刹那以后的得绳持续产生，也可分为未失新得之具得与失后新得之具得两种，如凡夫人第一刹那获得见道，这叫未失新得，然后第二刹那间以后持续产生，就叫未失新得之具得；又如欲界众生生起色界或无色界禅定之后，第一刹那间获得

为失后新得，第二刹那以后持续存在的得绳即为失后新得之具得。二、本有之具得，无色界中最高的有顶烦恼需以对治的无漏智慧或对治的禅定来摧毁，但凡夫从未生起过，因为凡夫相续中生起出世间无漏法时，虽然可以摧毁有顶烦恼，但此时已经成为圣者而不再是凡夫，凡夫以世间道也根本不可能断除有顶烦恼，因此说，有顶的这种烦恼，任何一个凡夫人都未摧毁过，也即所谓的本有之具得。按本论观点来讲，能够摧毁有顶烦恼的禅定，在凡夫相续中从未产生过，原因是出世间的见道智慧不会于凡夫相续中生起，若生起，凡夫即已变成圣者，而世间道中无有摧毁有顶烦恼的对治，因此将这种得绳叫做本有之具得。

非得是指所得之法对于补特伽罗来说不具有的物质，比如某补特伽罗想获得别解脱戒或密乘戒，但这些戒律在其相续中没有得到，按有部观点这种没有得到也是一种成实法，即非得。非得也分两种，即未得之非得与不具之非得。未得之非得，如生起无学道第一刹那时有顶之烦恼的非得，也就是说一个人通过修行后生起阿罗汉无学道的第一刹那，而获得此果位

时，有顶烦恼在凡夫相续中无论如何也得不到，也即这种烦恼是非得——未得之非得。不具之非得，比如一位补特伽罗，以前获得了四禅或无色界的禅定境界，后来依靠种种因缘从禅定境界中已经退失，退失后，此补特伽罗已经没有禅定的境界，这就叫不具之非得；此补特伽罗退失禅定的第二刹那以后也是不具之非得，与前面所讲的得绳相同，此处虽未作详细分析，但意思也就是说，在第二刹那以后，那位补特伽罗相续中已经不具足禅定，因此叫做不具之非得；凡夫未生起无漏道时的非得亦为不具之非得。

表八：

- 得
  - 新得
    - 未得新得：如见道第一刹那之得与得之得
    - 失后新得：如欲界凡夫生起禅定第一刹那时的得与得之得
  - 具得
    - 持续具得
      - 未生新得之具得：如获得见道后第二刹那之持续产生
      - 失后新得之具得：如欲界凡夫生起禅定后第二刹那之持续产生
    - 本有之具得：如未曾生起的能够摧毁有顶烦恼之对治智慧

表九：

- 非得
  - 未得之非得：如生起无学道第一刹那时有顶之烦恼
  - 不具之非得：如凡夫未生起之无漏道



作为《俱舍论》中最重要的观点——得与非得，一定要了知其中的关键，也即所得之法、得绳之本体、得者补特伽罗三者之间的关系一定要清楚，比如我——补特伽罗是得者；在我相续中获得别解脱戒，别解脱戒即为所得之法；而我与别解脱戒之间的联系，有一种实有之法，即为得，若无有此实有之得，则所得之法——别解脱戒也不存在。

所得之法有自相续所摄与他相续所摄两种，若一位补特伽罗相续中具足他相续的得绳，有部说这是不合理的，比如获得阿罗汉果位时，已经获得了无漏智慧，其自相续中的得绳已经获得，若其具足他相续之得绳，则已经具足了凡夫相续中的得绳，这是个很大的过失。有部认为，不论这位补特伽罗在欲界还是在色界，得绳都应该由其自相续所摄，而相续未摄的如衣服、首饰等无情法不存在得绳，为什么不存在得绳呢？因为它是自他共同之法，如一碗米饭，它现在虽然属于我，过一会儿来了乞丐或者其他人，这碗米饭有可能就被其他人吃掉，因此它不是得绳。其他讲义中也说：项链、耳环等是共同所摄之法，不属于自相续，所以不

是所得之法。有关得绳属于自相续的观点，世亲论师在《自释》中说，你们有部宗为什么说这种成实得绳是自相续所摄呢？有部宗回答说：经中已经很明显地宣说，任何补特伽罗若具足十法，则其已断除五种法，也即获得了无漏果位，因此得绳必须是自相续所摄。世亲论师引用《转轮王经》的教证驳斥这种观点：转轮王已经获得七轮宝。若按你们有部宗的观点——因为在佛经上有个“得”字，就认为有得绳，并且由自相续所摄的话，那么七轮宝也应属于得绳的范围内，为什么呢？佛经中明明已经说了，转轮王已经获得七轮宝，这里亦有“获得”二字，七轮宝当然也应该属于转轮王自相续所摄。这时，有部宗说：此经中所说的获得是从转轮王对于七轮宝可以自在随转的角度而言的，这是不可思议的一种获得，与我们宗派所说的得绳并不相同。

以上已经对有为法之得绳作了鉴别，无为法却不一定如此，抉择灭与非抉择灭不属三界，因其不为相续所摄，但此二者的所破是由相续所摄的，因而二灭的得绳应该存在，并且亦为相续所摄。比如圣者相续中的烦恼通过智慧抉

择后已经摧毁，这里的所破烦恼，属于相续所摄，这是从抉择灭的角度而言的；某人见到前面色法时，后面的色法对于他来说是一种非抉择灭，因为不是通过观察而不见的，或者，见南赡部洲的色法时，北俱卢洲的色法对他来说是一种非抉择灭，这种非抉择灭对他来说是一种所破，此所破属于自相续，而这种所破的部分应该属于无实法。因此，从所破来讲，二抉择灭应该属于自相续所摄。

辛二（宣说彼之特法）分二：一、得绳之特法；二、非得之特法。

壬一、得绳之特法：

法有三时得三种，善等得绳为善等，
摄彼得绳属彼界，不属三界有四法。

所得之法有过去、现在、未来三时，由此得也有三种；善等之得绳也分别为善等；所得之法属三界中任何一界，则其得绳亦属彼界；不属三界所摄之得有四种。

有部认为，过去、现在、未来的三个时间实有，未来的法以没有顺序的方式存在于现在；过去的法则是有顺序、有前后的，就像小朋友排队一样，大前天的法、前天的法、昨天的法也以排队的方式存在。只不过，未来的法于现

在时以未来的方式存在，过去的法于现在时以过去的方式存在，而现在则以现在的方式存在。但此种说法，大乘并不承认。

有部既然认为过去、现在、未来三时成实存在，则所得之法必定于过去、未来、现在三时存在，所以“得”也应该是三时成实存在，比如过去所得之法的得绳有过去、未来、现在三种，也即过去的过去得绳、过去的现在得绳、过去的未来得绳。满增论师在讲义中说，所得之法无论是在过去、在现在、在未来，其得绳都是不同的——有些得绳在所得之法的前面出现，有些得绳与所得之法会同时出现，有些得绳在所得之法的后面出现，比如一群牛，牛王会走在所有牦牛的前面，而小牦牛则在所有的牦牛后面走，同样，得绳亦是如此。再比如今天中午十二点生起一个烦恼，此烦恼是所得之法，它在十二点钟出现，但此烦恼的部分得绳在十一点时已经出现了；有些得绳在十二点时与所得之法同时出现；而另有一些则在十二点之后出现。有些讲义中说，有些得绳如牛王一般提前出现，有些得绳如身体与影子一样同时出现，有些得绳则如同小牛一样，在所得之法

的后面出现。因此，从现在的角度来讲，现在的法及与之同时的得绳，是现在的现在得绳；现在的法与过去的得绳，是现在的过去得绳；现在的法与未来的得绳，是现在的未来得绳，一个法有可能会同时出现三种得绳。实际上，如果详细观察，这些所谓的得绳也如同虚空中打疙瘩一样，是不能够存在的，但有部却认为它们是实有的。经部不承认三时成实，他们只认为现在成实存在，而过去已经过去了，未来还未产生，此二者不可说为成实，所以认为三时成实的唯一是有部宗。

得绳若以三性来分别，则所得之法若是善、不善、无记法，得绳也依次是善、不善、无记法，也即所得之法是善法，如获得信心，其得绳也是善法；若所得之法是恶法，如破戒，其得绳也是恶法；若所得之法是无记法，如饥饿，则得绳也是无记法。

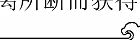
从三界来讲，所得之法若是有漏法，则所得之法属于何界，其得绳也属于何界，也就是说，欲界得法之得绳属于欲界，色界得法之得绳属于色界，无色界得法之得绳属于无色界；另外，欲界的身体若获得上界之法，则得绳也属于上界，比如获得四禅境界，那即使身体属

于欲界，其得绳也应该属于四禅。所得之法若是无漏法，比如不包括于界之中的二灭（无为无漏）、道谛（有为无漏），它们之得绳有四种不同。其中非抉择灭的得绳由获得非抉择灭的补特伽罗之身体属于何界而决定，可以通于三界，即欲界中所得之法的得绳属于欲界，色界所得之法的得绳属于色界，无色界所得之法的得绳属于无色界；唯一不属无漏。抉择灭分凡夫之抉择灭与圣者之抉择灭两种，若是凡夫以世间道获得抉择灭，则其得绳属于色界、无色界所摄。如果是圣者，则有以世间道与出世间道获得抉择灭两种不同，若以世间道获得，则断除烦恼而获得得绳之离得[72]也有两种，有漏离得属于色界与无色界，无漏离得不包括于三界之中；以出世间道获得的离得及道谛之得绳均为无漏法，因而皆不包括于三界之中。

有学无学非三种，所断非断许二种，
无记得绳一起生，不摄神通与幻变，
有覆色法亦如是，欲界色前无有生。

有学道、无学道之法的得绳也属有学道、无学道，非有学无学之法的得绳则有三种；所断法之得也是所断，非所断法之得有所断与非所断两种；无覆无记法的

[72] 离得：远离所断而获得的智慧。






得绳与法一起产生，有覆无记法之得绳亦如此，欲界有表色前无有得绳产生。

下面进一步分析得绳之特法。所得之法可以分为三种——有学道、无学道及非有学非无学之法，这样一来，得绳也可分为三种，即有学道之法的得绳属有学道，无学道之法的得绳属于无学道，非有学非无学之法如二灭、道谛及一切有漏法，它们的本体不属于有学道与无学道，其得绳则是有学道、无学道、非有学非无学三种，其中从见道到阿罗汉向之间的有学道之抉择灭——一来果、预流果等之得绳属有学道；无学道的抉择灭，如阿罗汉相续所摄之法的得绳属无学道；另外，非抉择灭、有漏法以及通过世间道灭尽烦恼而获得的抉择灭得绳，既不是有学道也不是无学道。

若从见断、修断、非所断的角度来分析得绳，则法是所断，得绳也是所断；法是修断，得绳也是修断。若法是非所断，得绳则根据情况不同而有所差别，所得之法为非所断的，有二灭及道谛，其得绳有修断与非所断两种，如果通过世间道而获得抉择灭，则此抉择灭之得绳是有漏善法之故，应为修断；以世间道获得

抉择灭的无漏离得[73]，以出世间道获得的离得，还有道谛，因其全部为无漏法，非为所断的缘故，其得绳也是非所断。

前面说过：“法有三时得三种。”因法三时存在的缘故，得绳也三时存在，但这也不一定。若所得之法是无覆无记法——不是善也不是恶，也即对解脱不起障碍之法，因为它的发心不如善心与恶心强大，力量十分微弱，所以其得绳与所得之法同时产生；上述无覆无记法中不包括天眼通与天耳通以及幻心，因为神通与幻心的修行时间较长，故有过去、未来、现在三时之得绳，其中的幻心是欲界众生通过天人的心修幻化，如同密法中常依靠梦心来变化一样，在醒觉位也可依靠上界之心幻化，依此幻心可云游四方；另外，释迦牟尼佛教法下有一位马胜尊者，他的威仪非常调柔，这并非是即生修持得来的一种威仪，而是生生世世修持清净戒律导致的，所以，虽然这种威仪是一种无覆无记法，但也具足过去、未来、现在三种得绳；还有经过长久串习、技艺娴熟的能工巧匠，也具有三时之得绳。不仅无覆无记的得绳与得

[73] 此处离得可理解为抉择灭，于他处时则具体分析。

法一起产生，而且色界中有覆无记心所引发的有表色，如一禅的身体和语言，得绳也与得法一起产生。

欲界中由善法引发的有表色，如磕头；不善有表色，如杀生，此有表色之得绳在有表色产生之前是不生的，比如有人杀了一个人，这种不善有表色的得绳是何时得呢？与有表色同时得。在这个人还未举刀时，得绳是没有的，而他杀完人以后，这种有表色的得绳也看不到，也就是说，善、不善有表色之得绳是同时产生的。有部认为有表色的得绳是无情法并且是随心而产生的，在未发心之前不会产生。

实际上，在心所——烦恼心所、善法心所以及不相应心所中，很多也都是前面产生得绳的；而且如果能断之心特别强烈，则所断法之得绳可以提前获得；再比如获得阿罗汉果位时的智慧非常强烈，那他所断除的烦恼障之得绳，也可提前出现。

壬二、非得之特法：

非得无覆无记法，过去未来均三种，
非得摄于欲界等，无垢非得亦复然，
圣道非得许凡夫，得彼移地将退失。

非得属于无覆无记法，在过去未来二时中各有三种；非得属于三界之中，无漏非得亦是如此。具足圣道之非得即承许为凡夫，此非得通过获得圣者果位与移地将会退失。

非得是指一种障碍所得之法产生的成实法，正因为它的存在，而导致了补特伽罗不能得到所得之法。那么非得是不是也可以像得绳一样，具足善、恶、无记法三种呢？非得的本体均为无覆无记法，为何如此呢？如果善法之非得为善法，那么异生凡夫具足无漏法之非得，无漏法本为善法，若所得之法是善法，而非得也是善法，这样一来，凡夫相续中也有无漏善法，非得是善法故；而持邪见者、断善根者相续中，因具足正见之非得与善法之非得，亦就分别成为具足正见者和成就善法者等等，有很多过失。非得也不是烦恼性，比如阿罗汉的相续中具足烦恼的非得，若烦恼之非得为烦恼，则阿罗汉相续中也应具有烦恼，为什么呢？因其相续中具足烦恼之非得的缘故，这样一来，也就不会获得阿罗汉果，有众多过失。

既然“法有三时得三种”，那非得是否也具足过去、现在、未来三时呢？在这一点上，非

得与得不同，过去有过去的过去非得、过去的现在非得、过去的未来非得，未来亦有未来的过去非得、未来的现在非得、未来的未来非得三种，这都是有的，然后现在的过去非得、现在的未来非得也都具有，唯独无有现在的现在非得，如所得之法是现在，则其非得不可能有现在的，因为如果现在未得到此法，则此法也就不可能产生，若得到，那么就不是非得，所以非得与现在之法同时产生的现象是没有的。打个比方说，一位补特伽罗昨天中午之前未获得别解脱戒，此即过去的过去非得；在中午时，已经获得别解脱戒，此时相续中不具足别解脱戒的非得，但后来因种种原因破戒后，于破戒时，相续中产生别解脱戒之非得，即为过去的现在非得，也就是说，第一刹那具足戒律，第二刹那破戒时即具足非得，第二刹那以后已经是过去的过去非得了。

那为什么没有现在的现在非得呢？现在相续中若获得别解脱戒，则因与现在未得相违，所以现在的现在非得不会具足；而将要得到别解脱戒的补特伽罗，在其相续中尚未得到戒律之前，即成为现在之过去非得；第二刹那间破

戒以后，是现在的未来非得。未来之非得与过去非得有一点不同，有部认为，未来除永远不可能产生的未生法以外，凡是可以产生之法，就如同一群牦牛放在草原上，它们会排队出来一样，有些先出现，有些后出现。同样，未来的法先经过过去，然后现在，最后未来，当这些未来法来到现在位置时，即是未来的现在之法，经过过去位置时，即为未来的过去之法，到未来时，就叫做未来的未来之法，这样所得的法有三种，它的非得也有三种。其中未来之过去非得与自己同时，如弥勒佛时所有之法在迦叶佛时未得；未来之现在非得即迁移到现在位置上，如弥勒佛时所有之法在释迦牟尼佛时未得；未来之未来非得指它的第二刹那以后，如弥勒佛时所有之法在光明佛时未得。

在三界中，补特伽罗属哪一界，则其非得亦属于此界，如欲界凡夫，未得到色界、无色界之禅定，即为欲界非得；若是色界身份，未得到无色界禅定，或未得到圣者果位，此时，其相续中的非得是色界非得；而无色界众生，如入前三无色定者，最后有顶之禅定未得到，即为无色界的非得。

无垢非得也是如此，无漏法自本体是不属于三界中的，而无漏之非得则决定是有漏法，因此无漏之非得包括于三界之中，如欲界凡夫相续中，未获得无垢智慧，则此无垢智慧之非得属欲界；若是色界众生，相续中未获得圣者无垢智慧，则其非得属色界。如果是从上界退失，则他的功德与上地之法对于他来说，是一种非得，如一位色界众生来到欲界，则色界的功德和色界之法对于他来说，是一种非得，此非得属于欲界，因为身体可以起到根本性的作用。

所谓凡夫，也即具足见道、修道、无学道之非得，也就是说没有获得圣道。小乘认为凡夫与圣者真正是除补特伽罗——人的相续以外，有一种成实的物质，比如获得圣者果位，是由于其远离了“凡夫”这种成实物，也可以说远离了圣者果位之非得。那么，通过何种方式舍弃异生凡夫呢？有两种方法：一种是“得彼”，得到圣者的果位时，原先凡夫的非得已经坏灭，这是究竟的舍弃；另一种是暂时的失坏，欲界凡夫转生于色界时，原先欲界的凡夫已经退失，原来的凡夫相变成色界众生之相，因此凡夫相可暂时舍去。

总的来说，所谓的“得”与“非得”完全是有部宗的观点，世亲论师并不承认。在《自释》中对有部宗进行了驳斥，如得绳是否具足得绳？若具足，则得绳具足得绳，得绳的得绳又具足得绳，这样一来得绳无穷无尽；若不具足，此得绳怎么能够获得呢？有部宗认为，若获得一种戒律，补特伽罗与戒律之间有一种联系，也即第一个得绳是有的；而得之得，即得绳的得绳，也应该具足，因戒律是通过获得而得到的，故得绳之得也可以产生；第三个得绳，即第三个刹那以后，补特伽罗相续中已经具足戒律，这时的得绳连接第二刹那继续存在，在第三刹那以后，不必具足得之得绳。世亲论师认为，第一个得绳具足得以后，没有理由第二个得绳不具足得。实际上，除获得一种戒律以外，并无一个成实的物体存在，这完全是有部的观点，所谓的成实并不成立，但若假立一个“得”的存在，《大乘阿毗达磨》也可以承认。

庚二、同类：

所谓同类不相应，即指众生皆相同。

所谓的同类不相应行，就是指所有众生都具有相同的物质。

同类不相应行，是指众生具有相同的物质。总的来说，六道众生皆有一种相同之处，佛经也说：众生皆为相同。因此，有部宗认为，众生应该有一种相同的实有物质，如众生与山河大地决然不同，而众生之间必然有一种相同的物质存在；若无有相同物质存在，则在心中不会浮现出“他们是众生”的概念，口中也不会言说类似的语言。

在这里，世亲论师只说到有情法的同类，但石头等无情法实际也应该具有一种同类，如镜子有镜子的同类、柱子有柱子的同类。但世亲论师及《自释》中并没有这方面的辩论，因此，我们也可以直接理解为有情方面的同类。

同类，能够使一切众生行为、意乐、本性相同。首先是行为方面，虽然内在的行为不尽相同，但从总的方面来说是相同的，如自己寻找食物等；在意乐方面，大多数众生都是自私自利的，只为自己的快乐等；从本性来说，都有保护自己的本能。如果分析，有异体与一体两种，天、人、沙弥等内部均有一种相同物质，如同类中，人有人的总相，人之中的北方人也有北方人的总相，因此可说为异体；每一个众生所具

有的相同物质，属同一种类，通过众生的总相，便可了知三界众生皆无差别，故可说为一体。

为什么有部宗认为这样的同类不相应行是一种存在的物质呢？比如口中说“人”，这时心中有人的总相显现出来，而且，在口头上也是如此表达的，别人也可以知道，因此，他们认为有一种同类的物质。钦江比样在《俱舍论大疏》中讲到，所谓的同类与死亡，也有几种不同的分类：已经死亡而不舍弃同类，如一个人死后马上转生为人，其同类不舍，但已经死亡，这是一种；还有舍去同类却未死亡，如原是凡夫，后获得圣者果位，凡夫的同类已经舍去，变成圣者；既舍去同类又死亡，如一人死后转为天人，原来同类的众生已经舍去，也已经死亡；既不舍同类又不死亡，如一个人未死，亦未获得任何果位，这样一共分了四种。

实际上，同类与得绳相同，都是有部宗假立的观点，因为，所谓众生相同，只是名称、概念可以相同，但实际上真正一个同类的物质，任何人也是找不到的，比如“知言解义”的众生可以称为人，而人从声音来讲，则是将除人以外的其他众生排除了，此即语言的总相（即声总



相），在寻找时也是得不到；从内心推测时，也只是心中这样想，在分别念中有一个人的概念，这是分别念的总相（即义总相），但真正“人”的同类物质，通过何种观察也得不到。因此，世亲论师并不承认这样的同类物质存在，但假立的同类不相应行也是承认的。

庚三、无想：

无想天灭心心所，彼之异熟广果天。

无想是指于无想天中能够灭尽一切心与心所的物质，其异熟果可转生于广果天。

此处所讲的无想天与下文所说的无想定不同，无想定是一种禅定，它是转生无想天之因；无想天则是获得的果位。无想是在获得无想天的果位时，能够使天人相续中灭除一切心与心所的一种成实物，有部认为就如同挡水的水坝一样，有一个成实物挡在其相续中，也即有一种灭法，这种灭法使所有的心与心所不能产生，若无有此成实之物，那又有什么理由使天人相续中不生起心与心所呢？有部是这样认为的。

无想天天人在欲界时修习无想禅定，后转生于广果天[74]，在广果天的五百大劫中，相续中

[74] 广果天：色界四禅天共有八处，后五处为圣者所居之处，前三处为凡

的心与心所不会产生，但这也是据一般情况而言的，因为除北俱卢洲外[75]，其他三洲都有非时死亡的现象。在这样的补特伽罗相续中也并非根本无有心，有部认为，其在初生与命终时会有心现前，因为在最初时若无有此心，则不会转生于无想天，而在最后接近死亡时，他的相续中也会产生一种心识：“原以为无想天是一种解脱，但经过五百劫仍未获得解脱，这说明善有善报的说法是假的。”于是对因果法门生起邪见，在生起邪见的当下，色界禅定失坏，失坏后直接堕入恶趣。现在有很多人对自己的禅定生起贪执，认为“我现在能在五个小时当中什么念头都不生起”，但这也没有什么可以值得骄傲的，广果天的天人能在五百大劫中不生起分别念，但最后还是生起邪见而堕入恶趣，因此，龙树菩萨在《亲友书》中说：“天界虽具大安乐，死堕痛苦大于彼，如是思维高尚士，不贪终尽之天趣。”

前面已经分析过，灭尽定时到底是否具足心，对于这一点，各个宗派有不同观点，随教经部认为有心的种子；随理经部认为有细微的意识；在弥勒菩萨的论典、释迦慧的《释量论》大

夫所居之处。广果天属凡夫所居之处。

[75] 北俱卢洲众生以特殊业力所感，寿命必定为一千年。

疏以及格鲁派克珠杰的《遣除疑暗论》中都认为，无想天时，有一种细微的意识存在；麦彭仁波切在《中观总义》中说，无想天和灭尽定时有一种细微的意识，或者说阿赖耶识；在《大圆满心性休息大车疏》中说，阿赖耶识也不存在，但阿赖耶识不存在的密意也是以其他方式解释的，这里不必介绍。总而言之，这时应该有细微的意识存在，否则会有变成无情法的过失。甲智论师在《俱舍论》讲义中这样说，最初入定时，有一颗心，由这颗心迁移到后面，产生最后的那颗心。他所说的迁移，如同一股强大的力量，在五百劫后，以最后一刹那末尾的心作为因，从禅定中出定时，依靠以前的心的一种强大力量产生一颗新的心。但甲智论师的这种说法，真正以因果来观察，却很难具有说服力，因为在五百劫以前有一颗心，最后又产生一颗心的话，那么中间五百劫之中，这颗心究竟藏在哪儿？因此有细微意识存在的说法比较合理。

既然有细微的心，是不是没有灭尽心与心所呢？佛经中说的灭尽心与心所或灭尽一切感受是指欲界众生粗大的分别念全部灭尽。世亲论师在《唯识三十颂》中说："意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。"若在这

五种无心[76]的状态下，即使细微的心也不存在，那会有很大过失——众生无始世来，造了很多的善业与不善业，还有很多的习气和种子，这些聚集在阿赖耶上，若阿赖耶识也已经断除，则以前所造的所有善业或恶业，于此时全部耗尽。最后，在远离这种无心状态时，若重新产生一个心的话，那它是不是原来的心，若是原来的那颗心，细微的相续就应该存在；若不是原来的心，此众生应具足两种相续，或者原来阿赖耶中所聚集的善根被毁坏，这一点小乘自宗也是不敢承认。因此，细微的阿赖耶识应该存在，因为没有任何理由，可以使中间的细微心识中断。

无想天是修行的异熟，原因是通过修行可转为无想天的众生，但是，如同射箭的力量灭尽时，箭会掉到地上一样，此修行的力量灭尽后，他自然而然会堕入欲界，因即生无心，故而不积新业，之所以后世会转生于欲界，是因为此修行者相续中存在后世转生欲界的顺后生受业[77]。

[76] 五种无心：指无想天、无想定、灭尽定、睡眠、闷绝。

[77] 第四品中会讲到，业可分为顺现法受业、顺次生受业、顺后受业以及不定受业四种。

《俱舍论》认为无想天众生全部是凡夫，而《现观庄严论》中说，无想天也有圣者，也即圣者会以大悲心及方便善巧转生于无想天，度化彼处之众生。

庚四（二定）分三：一、无想定；二、灭尽定；三、此二共同之所依。

辛一、无想定：

如是所谓无想定，欲依四禅而出离，
故善顺次生受业，非为圣者同时得。

无想定指依靠第四静虑出离轮回，故而属于善法，感受顺次生受业。此禅定非为圣者之定，其得绳于得到禅定的同时获得。

"如是"是指与无想天相同，所谓的无想定也就是于入定至出定之间能灭尽心与心所的物质，它是无想天之因。前面讲到的无想，是指无想天天人相续中存在的无想定；此处的无想定是欲界众生相续中的一种禅定，此禅定从入定到出定之间不会出现任何心和心所。

无想定属于第四静虑，此禅定欲界众生也可以修持——依靠欲界身借用色界心，即可修成此禅定。修行者想要出离轮回、得到解脱，然后认为得到无想天的果位即是解脱，而无想

定就是解脱道，以此发心入定，所以从发心方面来讲，此禅定属于善法。但是因为入定者认为"无想定是解脱道，所以是善法"的理由并不充足，如果分析——外道也认为他们所修持之道是解脱，如认为杀生是善法，很显然这是不正确的，所以仅仅以"认为"不能成为真正的善法，不过无想定确是转生善趣的一种善法，修禅定不是造恶业的，从这方面来讲，也是可以的，但实际上并不是解脱道。

萨迦班智达在《分析三戒论》中说：汉地的大手印（指禅宗）与藏地的大圆满，如果修不好则变成旱獭之因。现在有些修行人认为坐禅很好，当然，坐禅确实是很好的，并非完全是无想天的因，但如果没有上师的窍诀，只是灭尽分别念如如不动地安住，这也只是无色界的因，可以说它是一种善法，因为若不是善法，不会转生于无色界，但若发心不清净，也会转生到旁生中去。因此，在积累资粮或者修法时，首先应该观察是否符合传承上师的教言，如果与《七宝藏》、《四心滴》中所讲的境界相符，则决定不会转为旁生，这一点通过教理也可以证实。实际上，萨迦班智达也不是在呵斥真正的

大圆满与真正的禅宗，但如果没有正确修行，确实会误入歧途。

无想定属于三种受业中的顺次生受业，因通过修持无想定，来世会转为无想天之众生。无想定属于凡夫之禅定，因为圣者认为这种禅定既不做善业，也不做恶业，也不会利益众生，故与恶趣无别。那获得此禅定的得绳于何时得到呢？其得绳与无想定同时获得，因其不存在心并且需要通过勤作修持。但前面已经讲到，娴熟工巧与马胜尊者之威仪是依靠长时间的勤作，才提前出现得绳的，那此处为什么说通过勤作不会提前出现得绳呢？因无想定无有心的缘故，属于一种无有任何执著的勤作，得绳之因无法引发，所以不会提前出现得绳。

辛二、灭尽定：

所谓灭定亦复然，现法乐住转有顶，
彼善二种生受业，以及不定之受业。

灭尽定亦是灭尽心心所的不相应行，以修持现法乐住而转生于有顶天，属于善法，会感受顺次生受业、顺后生受业及不定受业。

灭尽定是指能够灭尽心与心所的一种物质，这样的一种灭法就如同水坝一样，是成实

存在的。灭尽定是以何种作意而入定呢？以厌恶受、想之作意入定。三界轮回中，有各种各样的感受，这些感受实际上都是一种痛苦，人们所谓的快乐，其实也是痛苦的本性、痛苦的来源、痛苦的依处，世间上所有的感受，没有一个是快乐的，因其本性即为痛苦。有些论师认为，所谓的"受"是痛苦的根本因。既然所有的感受都是痛苦，那怎么会有乐受呢？实际上，表面看来是一种乐受，其本质还是痛苦的，如身体特别痛苦，当稍微减轻时，人们认为这是一种快乐，但其实还是在痛；在痛苦特别强烈时，中间吃到一点好的食物，心中也会产生快乐，但痛苦却并未减轻。同理，在三界轮回中所感受的其实全部是痛苦，只是有时心在外面散乱，而人们错认为这是一种快乐。修无想定的补特伽罗，因为了知所有的受、想都无有任何意义，而对受、想生起厌恶之心，为了断除此二者而入定。一般凡夫人很难灭尽受、想，因为按照有部观点，这是圣者的一种境界。

入此定的补特伽罗为了息灭受与想，于是便修习现法乐住[78]。修灭尽定可转生于有顶，三

[78] 现法乐住：离一切妄想而现受法味之乐安住不动。

界中有顶之心最细微，当补特伽罗的心达到最细微时，即开始入灭尽定。它从发心而言属于善法，因是为了灭尽一切受、想，希求获得寂灭而入定的，但若从菩提心、出离心方面来讲，这种发心并未超离轮回，因此从所获利益的角度来讲也没有很大功德。它有顺次生受业、顺后受业与异熟不定受业三种，修持灭尽定者，于后世转生有顶，即为顺次生受业；后世的后世转生到有顶，即为顺后生受业；如果今生修持灭尽定后，已经获得阿罗汉果位，则原本后世中要转生于有顶，但因今生已经获得解脱，因而不会转生到有顶天，这叫异熟不定业。

圣者依靠勤作得，佛以菩提而获得，
非如初者所承许，因以卅四刹那得。

圣者的灭尽定要依靠勤作获得；佛陀在得菩提时获得灭尽定，并非像某些人所承许那样，因佛陀以三十四刹那获得菩提。

转生于有顶有圣者和凡夫两种，灭尽定是圣者之禅定，需以出世间道的力量获得的缘故。修道分为世间道与出世间道两种，以世间道无法修成有顶禅定，且通过世间道只能断除无色界以下除有顶以外的烦恼；出世间修道是在获得见道以后，断除三界烦恼。以出世间道修行

即可现见无我，之后灭尽一切受想，获得灭尽定。那以何种方式获得呢？有学道圣者通过勤奋获得；佛陀与无来果者获得灭尽定的方式不同，佛在获得菩提时现前灭尽智慧，与此同时，获得灭尽定，因佛现前菩提是依靠以前发心及积累资粮的力量，故不必勤作。

有人认为，获得有顶之菩萨，首先依靠四静虑，次第的一禅、二禅、三禅、四禅全部现前后获得见道，然后现前有顶之心，再入灭尽定，出定后再依靠四禅现前佛果。

世亲论师并不承认这种观点，他认为可以直接现前灭尽定，因通过不间断生起无漏道的三十四刹那，之后获得菩提灭尽智。四谛中每一谛有四刹那，共有十六刹那，于十六刹那时获得见道；三界九地的每一地有九个修断，共计八十一种修断，在获得见道时，欲界、色界及无色界当中，除有顶以外的所有修断全部断除，而有顶的九种烦恼分别有无间道与解脱道，以次第性断除后，即获得佛果。因此，并非先现前见道灭尽定，再获得佛果，而是以现证四谛的十六刹那，以及断除有顶烦恼的无间道九刹那、解脱道九刹那，共三十四刹那获得菩提

灭尽智。

有些克什米尔有部宗论师认为，这是不合理的，因为佛亲自说过：乃至获得菩提之前不出定。佛既然已经这样说了，那中间出定的这种说法不合理。西方的有部论师破斥说：佛所说的不出定，是指在未现前菩提之间不解开金刚跏趺坐，并非不出定之义。

辛三、此二共同之所依：

此二依欲色界身，灭定最初为人中。

无想定与灭尽定依靠欲界、色界的身体可以现前，而灭尽定最初要在人中生起。

无想定与灭尽定二者是以欲界与色界的身体现前的，因无想定属于四禅，故不能于无色界现前；无色界中无有色法，若遮止一切心与心所，则唯以不相应行不能于无色界中存在，否则，除命根外，无有任何心与心所，这样一来，就有刚刚转生即涅槃的过失。

此二定之间有何差别？灭尽定最初需要在人中生起，因为人的受及想比较粗大，容易生起出离心，并且心思敏锐，所以经常说“暇满极为难得”就是这个原因。之后，也有以色界身体生起的。无想定与之不同，首先依靠色界

身体就能生起，因入定者并非为了息灭粗大的受、想，而是认为无想定是解脱道。

《俱舍论大疏》中说：灭尽定是第六地以下所现前的圣者禅定。在《入中论》中说“彼至远行慧亦胜”，也是讲到菩萨要到七地，才能以真实灭尽定超胜声缘阿罗汉。

对于这一点，萨迦、格鲁等各派之间都有不同说法：有的说是有相、无相的差别；有说是有勤作、无勤作的差别；还有些说是刹那入定与非刹那入定的差别。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲了很多此二者之间的差别，实际上，六地以前的菩萨与声缘罗汉在入灭尽定时，都具有入定、出定的执著，从这一点上来说，此二者之间无有差别，那为什么说一地菩萨还不能超胜声缘阿罗汉呢？主要是在入定上有差别。

俱舍自宗虽也承认有菩萨和佛，但其并不承认十地；小乘所承认的五道基本上与大乘相同，也即分为圣者道与凡夫道，其中资粮道和加行道属于凡夫之道，见道、修道、无学道属圣者道，但大乘与小乘所承认的“菩提”是有差别的，这一点在《中观宝鬘论》当中也有阐

述。所以，在《俱舍论大疏》中，所谓的六地菩萨也应该是以旁述方式来讲的，否则，于小乘自宗来讲说不通。

有部认为无想定与灭尽定均为成实之物；经部宗认为，无想定和灭尽定只是心和心所不产生的一个阶段或氛围，因与他法不同，故安立此特殊名言；唯识宗观点，此二定共同之处为均灭尽一切六识，不同之处是灭尽定在灭尽六识的同时也灭尽染污意识。

表十：

	无想定	灭尽定
定义	入定、出定间能灭尽心心所之物质	同无想定
本体	四静虑	有顶
作意	出离轮回，求解脱	厌恶受、想，求现法乐住
三性	等起善	等起善
三受业	顺次生受业	顺次生受业、顺后生受业、不定受业
所依身	欲界、色界之身体	最初唯欲界人中，退后以色界身亦可
得者	凡夫	圣者
转生处	广果天	有顶

庚五、命：

所谓命不相应行，即寿温识之所依。

所谓的命即是寿，它是温热和意识的所依。

命也即人们经常所谓的寿，《施设论》中也

说："何为命？三界之寿也。"欲界与色界众生依靠生命，身体才具有温热，如人死后，身体开始变冷，此时命根即已经断尽。很多人将生命和意识合为一体来讲，这种说法是不合理的。因为众生依靠命，有一种相续不断的过程来守护同类，而且它是温热和意识的所依，无色界以上，没有身体之故，也就无有温热的概念，因此，无色界的命根，只是意识依靠之处。

那么，寿命灭尽，众生就会死亡吗？众生的死亡有四类不同：第一种，众生的寿命异熟是前世造作善业、恶业而今世感受的果报，当众生的寿命异熟已经用尽，而受用异熟——福报资粮还未用尽时，这一众生再也无法延长寿命，他的福报虽未现前，也只能在下一辈子转为人身，继续享受福报，这是寿命已尽、福报未尽而死的情况。第二种，一个众生的受用异熟已经用尽，但他的寿命异熟仍未用尽，这种情况下，通过作佛事、积累资粮、放生、对僧众供斋等方式，可以延长他的寿命。

所以平时不论做任何事，《俱舍论》中的有关道理应该了然于心，现在世间的人们总是认为，行持善法或者作佛事会马上起作用，如果

起不到作用，就认为三宝没有加持力，或福报资粮无有功德。实际上，并不是佛没有加持力，而是因果规律牵涉到今生、来世，又牵涉到很多因缘，如果因缘具足，必定会成熟果报，因缘不具足则即使作佛事，或者佛来到你面前，可能也起不了作用。第三种，寿命异熟与受用异熟均已灭尽而死，在这种情况下，祈祷、放生、作佛事等虽然可以增长福报，但因其寿命已尽，也不可能继续存活，《百业经》中曾讲到这样一个公案：有一位小驼背阿罗汉，因前世饿死母亲的罪业现前，今世中也感受饿死，目犍连与舍利子想尽了办法给他化缘，也无法维持他的生命。生病或者遭遇违缘，虽然通过作佛事可以转变，但若异熟果报现前，按小乘《俱舍论》的观点，必须要通过身心感受才可清净。第四种，有些众生寿命异熟与受用异熟二者均未尽，也会惨遭横死，这种情况若预先了知，则通过作佛事，寿命也不会灭尽。以前法王如意宝也说过："我的寿命是六十五岁，但由于僧众念经的加持力，已经延长了我的寿命。"

有部认为，命是成实存在的，是温热与心识的真实所依。经部宗以上不承认寿命成实存

在，而认为它只是一种假立之法，除与意识相同住世存在外，没有一个真正的寿命。我们平时经常会说：人有生命、心识、灵魂。按照民间说法，活在人间叫命；人死之后变成鬼，叫灵魂；心识转生某处存活。而有部宗认为，众生除心以外，还有一种实体——命，这应该存在。但是人们在用语言表达时，所谓的命究竟是何种物体——不是心也不是心识以外的身体，所以，有部将命安立为成实存在的不相应行法。

庚六、法相：

所有法相不相应，即是生衰住与灭，
彼等具生之生等，彼生八法与一法，
无有因缘聚合时，依生非能生所生。

所有有为法的法相即是不相应行的生、衰、住、灭，它们具足生之生、灭之灭等，其产生时一起产生九法，但无有因缘聚合时，依靠生也不会有能生所生的关系。

一切有为法首先产生，中间会改变其形象，比如从有情来讲，我们说"这个人已经老了"；从器世间来讲，可以说"衣服旧了"，最后无论有情、无情皆会灭尽，这就是有为法之法相——生、衰、住、灭。有部认为此四法成实存

在，可包括于不相应行之中，而有为法的本体与之不同，如瓶子是色法，包括于色蕴之中；瓶子的法相是生、衰、住、灭，包括在不相应行中，属行蕴。因此，法与法相不是同类物质，此二者应该分开，这是有部宗特殊的观点。经部以上认为，法与法相一体，因为若异体的话，则瓶子不是有为法了，为什么呢？因为瓶子与它的法相——生、衰、住、灭是分开的，这样一来，瓶子非生灭之法，常有存在，有这种过失。关于这个问题，萨迦班智达在《量理宝藏论》中，将前译派某些论师所认为的法相[79]以及有部宗的法与法相结合起来驳斥说：有人认为法与法相他体是不合理的。经部以上认为法与法相一体，也即有为法自己本身具足生、衰、住、灭四个法相，并非有为法以外有一个成实的物体，如柱子的产生，这是一种改变性的产生，也可以叫做衰败，所谓的住，也只是相续暂时的存在而已，最后，它会一刹那一刹那的毁灭。一般情况下，人们都认为，不存在就是毁灭，实际上并非如此，还是以这个柱子为例，刚才第一刹那的柱子，在第二刹那时，已经不再是第一刹那的柱子，这也是一种毁灭，如果

[79] 他们认为法相可以无穷无尽。



这样理解有为法的法相比较合理。

生、衰、住、灭四法是有为法之法相，其本体亦应为有为法，那么它们具不具足法相，比如生，它是否具足四个法相？若不具足，则成为无为法；若具足，则有无穷之生。有部认为，应该具足四法相，但在第二个法相具足后，不需再具足法相，因已经完成法相之作用，如瓶子首先产生，中间安住，然后衰败，最后灭尽，已经具足了有为法的四种法相，这种法相还具足第二个法相，但第二个法相则不具足法相，而且也不必再去观察，若观察就会有无穷无尽之过失。也就是说，生等具足生之生、衰之衰、住之住、灭之灭四种法相，这叫随顺法相，而生等则为根本法相；如瓶子有四个根本法相和四个随顺法相，再加上瓶子，共有九个法相产生，产生时生八法及瓶子，即一起生九法，也可以说，生能够使未来的九种法来到现在阶段或氛围；再比如瓶子产生，产生是一个实有的物体，生能产生几个法呢？能产生衰、住、灭三个根本法相，以及四个随顺法相，包括有法瓶子，因此生是其余八法之因。那根本法相——生是由谁产生呢？是生之生产生的，而且生之生只有产生生的作用。有部认为，生

应该由一个法产生，否则不合理，于是安立了一个生之生，由它来产生根本法相——生实际真正观察时，似乎由生来产生生之生会更好一点，但有部宗不这样承认。同样，住时，包括住在内，有九个法一起安住，也就是说，住能使除它本身以外的八个法安住，然后住是谁来安住呢？是住之住来安住的，因此住之住的作用就是使住安住。衰、灭也是如此类推。

经部宗以上观点认为，有为法本身具足生、衰、住、灭，虽然具足这种变化，但也只是从相续上安立的，从刹那的角度不能安立。为什么以刹那不能安立呢？因为首先第一刹那产生，第二刹那安住，第三刹那变化，第四刹那毁灭，如此一来，就有了四个刹那。分析这样的四个刹那——第一刹那的产生不会安住、变化，甚至毁灭，因为不具足这三个法相的缘故，因此，有为法只能在第四个刹那才能圆满，但这种事物根本找不到。在本论后面会讲到，一位正常男士的一弹指间，有六十个刹那，当然，这六十个刹那也只是针对某种根基的众生而安立的时间阶段。现在来按照上述方法观察，在六十个刹那中，第一刹那产生后，不会变化，第二刹那乃至第六十刹那之间皆不会变化，这

样一来，会出现何种结果呢？第一刹那与第六十刹那无有任何区别，这一点有部也是不肯承认的。所谓的刹那，只是众生分别念安立的一种时间概念而已，真正去寻找，并没有一个实有刹那存在，这样一来，所谓的刹那安住，也就不可能真实存在，而人们平时生活中说“这个人出生了，活了多少年，然后死了”，这也只是一种粗大的意识判断，实际上，这种判断是不合理的。

经部以上认为，生、衰、住、灭只是相续上的一个过程，不必去详细分析，如果分析，则有为法的法相不能成立，而此时也已成为胜义的观察，在《中观根本慧论》中也专门抉择了有为法的法相——有为法不存在，因为有为法的法相不存在之故。在名言中观察法相时，可以用名言量来观察，若胜义量观察名言，那任何一法也不能成立，所谓的名言也被破坏了。所以应该了知，何为世俗？世俗即是假相之意，假相之法经不起胜义的观察。

这时有人提出疑问：若生之生能够产生生，那不是所有的法皆成为能生所生的关系，或者说一切法都可以同时产生了吗？有部论师回答说，不会有这种情况发生，无有因缘聚合时，

它的能生所生，以及生之生都不能产生，必须因缘聚合才有能生所生的关系。

庚七、能说：

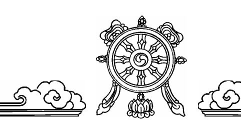
名聚等不相应者，名称语言文字聚，
属欲色界众生摄，乃等流生无记法。

名称、言词、文字三种不相应行，由欲界、色界的众生所摄，属等流生，是无记法。

有部认为名称、语言、文字是成实物，如说“瓶子”时，若其非为成实，则不能用来表示瓶子，别人也就不知道瓶子位于何处；当叫一个人的名字时，此人的名字也应为成实，如若不是成实，则在言说这个名字时，也不能起到作用，之所以叫他的名字而他也能够回答，就是因为中间有个成实的名称存在之故。

经部以上认为，所谓的名称、语言、文字只是表示事物的一种方便法，是假立存在的，真正观察时，人可以叫瓶子，牦牛也可以叫瓶子，但众生无始以来没有这种串习。因此，只是以习惯安立了不同的名称、言词、文字。

不过，有部的观点虽然不合理，但对某种众生的根基来说还是合理的，如“三宝成实存在”，对于刚刚皈依佛门的人来讲，很容易生起



信心，此时，若说文字等成实存在，也很容易被某些人接受。就好像大学生不用学小学课程，但不能因为不用学，就说小学课程不对，因为每一个大学生都必须首先学习小学课程。同样，自认为所学的是大圆满、是大乘修行人，但绝不能说小乘观点不对而不愿意闻思小乘法。这种法门，对很多众生来说十分有必要，作为已经发了菩提心想要度化众生的修行人来说，精通各种各样不同的观点，对以后度化众生也非常有必要。

因明中经常会讲到总相、别相等名词，全知麦彭仁波切在《智者入门》中说：所谓的名和词，能表达一种特殊名言，比如“柱子”是一个名词，以此可以表达出与“瓶子”等的不同之处，这是一种特殊名言，当言说“柱子”时，在自他心中会显现出瓶子之鼓腹的形象，这种概念在脑海中自然而然显现，在因明中，这叫做事物的总相。但有部认为，这样的概念应该成实存在，若非成实存在，怎么能生起柱子的分别念呢？如藏文“嘎”字，梵语为阿加绕，义为不变，也就是说，于当地、当时可以表示自之本体不会转变为他法，而其事相即为心中显现出的嘎字等。这些文字是名称与句子

之根本的不相应行物质，应该成实存在，然后由这些文字的聚合，即可表达众多意义。

名称、言词、文字这三种不相应行不属于无色界，只属欲界与色界，因为无色界无有语言之故。它们由众生相续所摄，是通过勤作而产生的。由于是同类相续产生，因此是三生中的等流生，非长养生与异熟生，因长养生必须微尘积聚，而名称等不是微尘积聚所成，只存在一个总相；由于可以随心所欲产生，因此也不是异熟生。由于断绝善根者与断除烦恼者也存在文字、名称、语言，故此三者是无覆无记法，而不是善与不善的有记法。

己三、摄义：

同类亦尔亦异熟，三界所摄得绳二。
一切法相亦如是，二定非得等流生。

同类亦与名聚等相同是众生相续所摄，属于等流生与无记法，而且它还是异熟生，属于三界所摄；得绳以及法相皆具足异熟生与等流生两种；无想定、灭尽定及非得只具足等流生。

本颂对十四不相应行属三生中的何者进行了简单的分析。

如同名称等由众生所摄、等流生、无覆无

记法一样，前面所说的“同类”也具有这三种特点。不仅如此，而且它还是异熟生，因眼根等同类物质是以前造善、恶业成熟的。同类还属于三界，因三界众生都具有一种同类物质。得绳不是微尘积聚而成，因此不是长养生。一切法相——生、衰、住、灭也与得绳相同。无想定与灭尽定是等流生，因此二者必是善法；非得亦为等流生，因其非以发心为基础，是自然而然产生的缘故。

表十一：

	三　生	是否相续摄	三　性	三　界
得	等流、异熟	是	三性	三界及无漏
非得	等流	是	无覆无记	三界
同类	等流、异熟	是	无覆无记	三界
无想	等流、异熟	是	善	色界
无想定	等流	是	善	色界
灭尽定	等流	是	善	无色
命	异熟	是	无覆无记	三界
四法相	等流、异熟	是	三性	三界
名聚等	等流生	是	无覆无记	欲界、色界

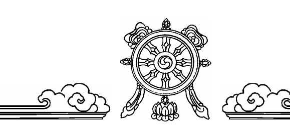
以上已经讲了小乘的十四种不相应行，与小乘不同，大乘认为不相应行有二十四种，而且大乘认为，不相应行只是假立的特殊名言，并非成实存在，因为只是有其名称却无其本体，非心法亦非色法，故将其称为不相应行。

表十二：

二十四种不相应行：

- 一、得：使一切法造作成就
- 二、命根：第八识种子，并出入息暖气三者，连持不断，人命得以生存
- 三、众同分：如同类之人，其形态、行为等极为相似
- 四、异生性：众生妄性不同
- 五、无想定：心想俱灭
- 六、灭尽定：受、想灭尽，诸识不起
- 七、无想报：修无想定之命终果报，生于无想天，寿命五百劫
- 八、名身：种种名称的聚合，即为名身
- 九、句身：累积各种言词组合所成之句子的聚合
- 十、文身：很多文字的聚合，即为文身
- 十一、生：一切法的最初生起
- 十二、住：一切法未迁流之际
- 十三、老：一切法逐渐衰败
- 十四、无常：先有后无
- 十五、流转：因果不断，相续流转
- 十六、定异：善恶因果，决定不同
- 十七、相应：因果和合，不相违背
- 十八、势速：诸法迁流，刹那不停
- 十九、次第：编列有序
- 二十、时：时节
- 二十一、方：方所
- 二十二、数：数目
- 二十三、和合：不相乖违
- 二十四、不和合：相乖违

前面已经讲了有为法的产生，下面介绍一下因果——世间上一切万法的产生，一定要具足因与缘，那这种因果的规律究竟如何呢？通过对本论以下科判的学习即可了知。



乙二（旁述因果及缘）分二：一、宣说因果；二、宣说缘。

丙一（宣说因果）分三：一、宣说因；二、宣说果；三、宣说二者共同之法。

丁一（宣说因）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

戊一、略说：

能作因与俱有因，同类因及相应因。
遍行因与异熟因，承许因有此六种。

承许因有六种，即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。

《俱舍论》中一般讲六因，其他论典中经常说六因、四因，还有些只讲到近取因与俱生因两种。虽然在《中论·因缘品》中，专门遮破了《俱舍论》中所讲的六因四缘，但名言中，必须承认因缘，因此首先应该明白什么叫因？什么叫缘？因对事物的生长直接起作用；缘则对事物的生长间接起作用。颂词中说“承许因有此六种”，也即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因与异熟因。

世亲论师在颂词中说“承许”有六因，因

果关系在佛经中一定会讲到，那为何不说“佛说”有六因或“佛经说”有六因，而只说是“承许”呢？

甲智论师在他的注疏中这样讲：世亲论师未见到在一部经中将六种因一起宣说，只是在不同经典中见到了六种因，因此，在颂词中用了“承许”二字。有论师分析后认为，在印度，《阿毗达磨》曾遭受三次毁坏，在毁坏过程中，部分经典已经散失，只存留了部分的《阿毗达磨》论典，于一部经典中无法见到完整宣说六种因的原因即是如此。而且，在毁坏过程中对大乘法也受到了一定影响，如《华严经》（指藏译本）原有一百多回，现在只有四十回，《宝积经》原有三十多回，现只剩下十回。甲智论师说：无论如何，既然世亲论师说承许因有六种，也就应随其说法——承许因有六种。对于六因可以作如下分类：

表十三：

- 六因
  - 总因：能作因
  - 别因
    - 同时因
      - 总因：俱有因
      - 别因：相应因
    - 非同时因
      - 因果同类因
        - 总因：同类因
        - 别因：遍行因
      - 因果不类因：异熟因

此处所说的某些因，从因明角度来讲是不承认的，如俱有因与相应因，此二者因果同时存在，因明认为：同时存在的因果不可能成立，只要是因果关系，必定成为能生所生，因而不承认俱有因与相应因。同类因与遍行因在因明中被称为近取因；异熟因也叫俱生因；而能作因从不起障碍的角度也可以安立，所以除俱有因与相应因以外的四因，在因明中是承认的。

戊二（广说）分六：一、能作因；二、俱有因；三、同类因；四、相应因；五、遍行因；六、异熟因。

己一、能作因：

除己之外能作因。

除自己以外，对产生不作障碍的其他一切有为、无为法，即是能作因。

在本论中，有一些因对物体的生长不会起到直接作用。但因明的观点认为，必须对事物的生长有直接利益，才可称为因。《量理宝藏论》中说为能立和所立，所立是果，能立是因，因对果的产生有直接的利益或帮助，也即由能立才可以成立所立。本论中所讲的能作因范围比较广，即除自己以外，凡是对生长不起障碍的

万事万物，均可称为能作因，比如青稞在生长时，对它的生长不起障碍的因即为能作因。因明中，能作因是一种形象因，它对生长不起障碍，如牦牛，可以说它是山河大地成长的因。

因明、中观、俱舍是相辅相成的，若想通达因明与中观的理论，必须打好“俱舍论”的基础。如果不了知《俱舍论》当中的观点，则因明中很多因果关系、中观的很多名言问题，乃至大圆满，都很难明白其真正的内涵。无垢光尊者的《七宝藏》，尤其是《如意宝藏论》中也是直接引用《俱舍论》的观点来阐述所讲的道理。

既然说除自己以外，对生长不起障碍之法，即可称为能作因，那光明与黑暗、冷与热能否成为能作因呢？光明与黑暗、冷与热，此二者实际上是相违的，不可能有因果关系。在因明中讲，光明与黑暗是互绝相违，而因与果是彼生相属的关系，因此光明与黑暗不能成为因果关系；冷与热，世间人也认为是相违的物体。如果说：光明之因是黑暗。这样一来，光明与黑暗必定不相违，这样不是很矛盾吗？

有部宗认为，光明能障碍的是未生之法，而不能障碍已生之法，因此可以将光明安立为

黑暗的能作因。也就是说，光明虽然障碍黑暗，但也只是对未来的未生法作障碍，并不是直接障碍黑暗，直接的黑暗已经产生，光明不会去障碍它，即使在第二刹那时黑暗已经灭亡，但这也只是一种因缘，黑暗存在时，光明没有对其起到障碍作用，所以从这个角度说，光明是黑暗的能作因。

实际上，能作因有两种，一种是有能力的能作因，一种是无能力的能作因。无能力的能作因，即产生时不起任何障碍，但对生长也起不到任何帮助，如夏天生长的花，清净涅槃法对花不会做利害之事，故此涅槃法也应该是花的能作因，也即无能力的能作因；再比如，除花自己以外，对花所浇灌的水、肥等，对花的生长有直接作用，它们即是有能力的能作因。有能力的能作因也有很多分类，如水有很多——十方三时皆有水，但它们并没有对花起到作用，对花的生长起到直接作用的只是浇灌在花上的水，其他如东方的水、北京的水、过去的水，对花的生长有没有直接作用呢？没有直接作用，因此从水的同一类来讲，也分有能力、无能力的两种能作因。

己二（俱有因）分二：一、法相；二、事相。

庚一、法相：

俱有因即互为果。

俱有因是指互为因果。

俱有因的法相，即同时产生的任何法与自己的果相互成为因果。这是从起作用的角度安立的，如地、水、火、风均有因果关系，地大对火大有因的关系，火大对地大也有因的关系，从互相有帮助的角度来讲，它们之间可以互为因果。还有下文将要提到的相应因——心与心所同时有五种相应方式来取境，这些因果关系皆为同时存在。但因明当中认为，必须因在前果在后，才可以建立因果关系，所以不承认俱有因与相应因二者。

庚二（事相）分二：一、总说；二、别说心之随转。

辛一、总说：

如大种及心随转，与心法相及事相。

如地等四大种、心之随转与心以及有为法的法相与事相，它们均互为俱有因。

这里有人提出疑问：上一颂介绍了俱有因，那它的事相应该是何者呢？实际上，世间有很多大种，大种群体中的众多大种法即为俱有因的事相，因为地等四大种不论是生长还是留存，相互之间均起到一种作用，有一种互为因果的关系，故此可称为俱有因。另外，心之随转与心相互也是俱有因。还有有为法的法相与事相亦为俱有因，比如瓶子的法相即生、衰、住、灭，其事相即为瓶子，瓶子的根本法相生、衰、住、灭，及其随顺法相，还有瓶子共九个法同时产生，此九法互相有因的作用。

既然对有为法瓶子起直接作用的是根本法相，而随顺四法相只起到间接作用，那这样一来，与因果同时不是矛盾吗？

当然，在分析时，根本法相对瓶子起到直接作用，比如生对瓶子有产生作用，灭也可以使瓶子毁灭，这些皆同时产生，而生之生的作用是产生生，灭之灭对灭起作用等等，实际上，随顺四法相对瓶子并未直接起作用，只是作间接的饶益。不过，这与它们之间是俱有因的关系并不矛盾，《自释》中用了一个比喻，如国王，他竭尽全力保护自己的国家，对所有下属及平民起到直接作用，而大臣对国王直接做事情，

这就如同根本法相，一些仆人虽然不能直接对国王做利益，但间接也是在饶益国王，仆人就如同随顺法相，他们互相之间有帮助、饶益的作用。因此，俱有因虽然是同时起作用，但中间也有一个间接的过程，根本法相、随顺法相与事相之间的关系即是如此。

辛二、别说心之随转：

心所以及二律仪，心与彼等之法相，
此等即是心随转，时间果等与善等。

心心所与二律仪，以及心心所与彼等律仪的法相即是心之随转，因它们的时间、果皆相同，而且，心为善等，心所也必为善等。

心之随转究竟有几种呢？有三种，即无漏二律仪——除别解脱戒以外的禅定戒与无漏戒，因别解脱戒并非全部随心而转，因此未包括在其中，而禅定戒和无漏戒则为心之随转；还有心王、心所，以及心心所与二律仪的法相，这些均为心之随转。这里的心之随转，有同时产生、相互帮助的作用，也就是说，在时间上相同，彼等随转法与心王同时生、住、灭，且同堕于一世；从果上来说，同得一果，如士用果、离系果，“等”字还包括异熟果和等流果；

以三性分别，心之随转与心王，若善皆善，若不善皆为不善，若为无记之法亦皆为无记法，从以上十种原因安立了心之随转。

那么，任何一个心能作多少个心的俱有因呢？一般说来，在心产生时，与其同时产生的有很多心，也即是说有很多不同心所，从《俱舍论》的各大讲义来看，心所有七十七种，在《俱舍论》颂词中比较明显的是四十六种。《俱舍论大疏》中说，心中从属最少的无覆无记法，它能作为五十八法的俱有因，也即任何一个心产生时，在它周围皆会产生其本身具有的四根本法相、四随顺法相，还有十种遍大地法，及其法相——四十个法，总共五十八法。无覆无记法可以作四随顺法相的俱有因，因无覆无记法对随顺法相的形成有一定作用，与其比较接近的缘故；但反过来说，随顺四法相的力量比较薄弱，反过来起作用是不行的，故只有五十四法可以作为无覆无记法的俱生因。这里对于随顺四法相的分析与《自释》有些不同，实际上，有部宗所承认的四个随顺法相没有很大的用途和必要，《量理宝藏论》中也说第二个法相没有必要，所以一概不承认。

有些法虽然同时俱有，也不一定成为俱生

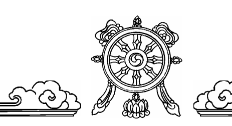
因，如八个微尘，有部宗认为欲界中除根尘与声尘外最少应有八个微尘具足，前面讲到，四大种可以作为俱有因，但四大种以外的色香味触是不是俱有因呢？不是俱有因，因为它们互相之间不能起作用，比如“香”来帮助色、味、触，或“触”来帮助色，这是根本不行的。再比如灯与灯光，此二者有时同时有，但它们之间是不是俱有因呢？有部认为，这也不是俱有因。还有别解脱戒中的七所断——身三、语四，它们有时也是同时具足，但也不一定是俱有因。因此同时具足的不一定是俱有因，而俱有因必定同时具足。

己三、同类因：

同类因即因果同，自类地摄前已生，
九地之道相互间，平等殊胜同类因。
加行生慧唯二者，闻所生慧修慧等。

同类因就是因果相同。与自己同类、自地相同，并且是前面已生者则为后面所生之有漏法的同类因；无漏九地之间，互为平等与殊胜之同类因；加行善法所生之闻、思、修三慧，亦唯于平等、殊胜二者为同类因。

同类因指因果相同，即前面相同之法产生后面同类之果，如因是有漏法，则果亦为有漏



法；因是善法，果也是善法；因是无记法，果也是无记法。因与果是同一类物质，如青稞种子会长出青稞，或色、受、想、行、识五蕴，每一个蕴产生其后的蕴体，前前相对于后后是一种直接因，也即因明中常讲的近取因。同类因唯由自类所摄，如五类所断——苦、集、灭、道四谛之见断以及修所断，若因是苦谛所断，则其果也为苦谛所断，也即五类所断中，与自己同类的一切法为同类因，而不同类的法非为同类因。比如欲界苦谛见断唯是欲界苦谛见断之同类因，不会成为色界苦谛见断之同类因，也可以这样说，三界九地中，他地之法不能作为自地法的同类因。

既然说同类因是“自类地摄”，那凡是同一地的法均为同类因吗？并非如此，颂词中说“前已生”，同类因的因果是非同时的，即因在前果在后，所以，过去可以是过去、现在之同类因，现在可以是现在的同类因，但过去、现在之法能否作未来法的同类因则需要观察，因为谁也不能确定，未来的法与因是否相同。有部为什么会这样认为呢？他们认为，过去与现在的法均是有次第的，而未来的法无有次第，所以不能成为同类因。对于这种说法，后来有很多注

疏驳斥到：你们如果认为过去有次第，那未来为何没有次第呢？实际上，过去是已经灭尽的法，既然过去有因果前后的次第，那依此类推，未来也应该有因果次第。不过，有部的这种说法也可以理解，如过去因所产生的现在果，现在即可了知是否为同类，而现在的因产生未来的果，它们是否相同？谁也不能肯定的说是相同的。因此，有部的这种顾虑也有必要。

前面已经讲了同一地作为同类因的情况，那是不是所有非自地的法均不能作为同类因呢？前面所说的自地所摄同类因是指有漏法，而无漏法则不一定，禅定九地所摄的一切无漏道，虽然并非由一地所摄，但也可以成为与自己平等或胜过自己的同类因，比如一禅静虑产生一禅、二禅，然后一禅、二禅的静虑也可以产生一禅，彼此之间的境界比较平等，这叫做以平等的方式来成为它的同类因。

这样一来，有人提出疑问：一禅与二禅比较，二禅的境界殊胜；二禅与三禅比较，三禅境界殊胜，那由二禅产生一禅怎么会成为平等同类因呢？有些注疏中说，这是指二禅钝根之静虑产生一禅利根之静虑的情况，此二静虑在境界上平等，因此说是以互相平等的方式产生。

但如果此钝根之静虑通过修行转变为利根之静虑，则成为殊胜同类因。殊胜同类因是怎样的呢？一禅未至定是普通的境界，而一禅殊胜正禅时已经完全超越了未至定的境界，这就是以殊胜的方式成为同类因。打比方来说，在见、修、无学道中，见道可以作为见道的平等同类因，若见道作为修道、无学道之因时，则为殊胜同类因，因为修道、无学道较见道殊胜之故；修道可为修道平等同类因，若于无学道来说则为殊胜同类因，但不能作为见道同类因——有部认为，殊胜之法不能作为劣道之因；无学道唯作无学道平等同类因，因为不作劣道之因，故非为见道、修道之因，无学道也无有殊胜同类因，因在无学道之上，再无更殊胜的道。再比如，在次第证悟的十六刹那间，可获得八忍八智[80]，第一刹那获得的苦法忍可作为未来苦法忍的平等同类因，可作为第二刹那苦法智及修道、无学道的殊胜同类因；在第十六刹那获得的道类智，可作为后面未生同类道类智的平等同类因，但不会成为其他智的殊胜同类因，因

[80] 八忍八智：一、苦法忍；二、苦法智；三、苦类忍；四、苦类智；五、集法忍；六、集法智；七、集类忍；八、集类智；九、灭法忍；十、灭法智；十一、灭类忍；十二、灭类智；十三、道法忍；十四、道法智；十五、道类忍；十六道类智。

为再无有比它更高的智慧，也不会作道类忍或它下面智慧的同类因，因为殊胜智不作下劣智之因的缘故。

上面讲到无漏法唯是平等与殊胜同类因，实际上，加行所生的有漏善法也是如此，加行善法，即闻、思、修的智慧，此三慧若于三界来说，在欲界有闻慧与思慧；色界有闻慧与修慧；无色界唯是修所成慧，因为在无色界无有耳根等，故无有闻，而色界、无色界均无思，故亦就无有思所成慧。这样一来，闻、思、修三慧于三界中有所不同，因此，分开三界进行分析，欲界中，闻慧是闻慧的平等同类因，闻慧是思慧的殊胜同类因，思慧可作为思慧的平等同类因，但闻、思二慧不能作为修慧的同类因；色界中，闻慧与修慧分别为各自同类的平等同类因，而闻慧可作为修慧的殊胜同类因，修慧却不能作为闻慧的同类因，修慧较闻慧殊胜故；无色界中，修慧唯是修慧的平等同类因。

总的来讲，同类因就是指相同的物体产生相同的物体，但如果细致分析还是有一些差别。在分析这一颂时，应注意一点，在颂词的第二句与第三句中分别出现了“九地”，要知道，这两个九地是不同的，第一个自地所摄中所说的

九地是指欲界五趣杂居地、色界四禅，以及无色界的空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，此九地专指有漏之法；而第二个九地则是指禅定地，即静虑六地——一禅未至定、一禅殊胜正禅、一禅、二禅、三禅、四禅，再加上三无色定，它们被称为禅定九地或无漏九地。

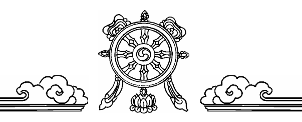
己四、相应因：

相应因即心心所，一切所依相应生。

相应因即指心心所法，必定要同所依、同所缘、同形象、同时、同事相应而产生。

相应因是俱有因的一部分，它是从俱有因中单独分出来的心和心所，也就是说心与心所相应产生。所谓的相应，是指通过五种方式相应取外境，心与心所互相成为因果关系，但这里的因、果，并非指第一刹那心王是因，第二刹那心所是果，此处所讲的因果是从可以互相帮助的角度来讲的，它们可以同时存在。

所以，此处的相应因一定包括在俱有因之中，但俱有因不一定是相应因，因为俱有因还有二无漏戒以及四大等，它的范围相当广，而相应因只是将俱有因中的心与心所单独分开安立而已。



己五、遍行因：

所谓遍行烦恼生，自地所摄遍行前。

所谓的遍行因即是烦恼产生烦恼，由自地所摄，而且必定在果前产生。

遍行因与前面所讲的同类因相同，只是将烦恼单独安立，而称为遍行因。同类因可以是自地所摄，也可以是他地所摄，但遍行因只能由自地所摄，如一禅的烦恼只能产生一禅烦恼，二禅的烦恼只能产生二禅烦恼，由一禅烦恼产生二禅烦恼是不可能的。

遍行因有十一种，即苦谛见断的五见、怀疑、无明，以及集谛见断的执胜取见、邪见、怀疑、无明。同样，上两界的遍行因也有十一种，三界共有三十三种遍行因。遍行因唯由苦谛、集谛所摄，灭谛与道谛没有遍行因。

己六、异熟因：

异熟因即唯不善，以及一切有漏善。

异熟因是指不善法以及一切有漏善法。

异熟因是指自己的本体具有力量，而且具有爱的浸润，如同一个种子的生长，一方面需要未失坏的种子，另一方面，种子要具有生长的作用，这样，在具足地水火风的俱生缘之后

便会生长。同理，异熟果的成熟也需要两个有利条件，即异熟因的本体强而有力，而且具有生长的能力。所以，颂词中说唯是不善法以及有漏善法才可成为异熟因，当然不善业必定全部是有漏，因此不用分析有漏、无漏。那善法为什么一定是有漏善呢？因为无漏法不会生长，虽然它的本体很有力量，但它无有爱的浸润，因此不会生长，就如同种子非常好，但没有遇到湿润的环境而不能生长一样。那无记法能否作为异熟因呢？无记法不能作为异熟因，因其虽然具有爱的浸润，但却如同腐烂种子一样，无有力量生长。但身体等不也属于无记法吗？身体是无记法，但它是异熟果而并非异熟因，因为身体是造善业或恶业形成的，比如眼根，虽然在见色法方面无有差别，但善趣的根由善业异熟因产生，恶趣众生的根则是造恶业形成的。因此说，异熟因只是不善法与有漏善法。

以上已经讲了六种因。按照前面所讲的道理来看，有为法与无为法均应摄于因中，为什么这样讲呢？前面讲能作因时说过，除自己以外，凡是对其产生不起障碍之法即为能作因，这样一来，择灭、非择灭对任何法的生长

也不会起障碍，从这一角度来讲，无为法也可以安立为因。在教理面前，这种观点其实很难立足，但如果按照能作因的定义来看，这样安立也未尝不可。

戊三、摄义：

遍行同类因二时，其余三因具三时。

遍行因与同类因通过去、现在二时，其余三因则具有三时。

遍行因与同类因的因、果同属一个类别，因此它们只通于过去、现在二时，不通于未来，原因是未来无有次第；俱有因、相应因、异熟因三者具有三时。颂词中没有说到能作因，实际上，能作因可以涵盖有为法与无为法，有为法的能作因，可通于三时，而无为法不堕于三时之中，故此能作因非三时所摄。

丁二（宣说果）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

果摄有为及离系，无为法则无因果。

因所生之果若归摄则有四个有为果和一个离系果，无为法无有因果。



有因则必定有果——前面已经介绍了六种因，下面即为五种果。若详细分析，五果可包括有为法的三个半果及无为法的一个半果，因为士用果包括有为与无为两种，属有为的部分可含摄于有为果中，因此有异熟果、等流果、增上果及士用果的一半，共三个半果；余下的半个士用果，也即得绳，可包括于无为法中，所以说无为果有半个士用果及一个离系果。

通过有漏对治，远离相续中的烦恼，离开烦恼的这一部分即为离系果。离系果属于抉择灭，是无为法。这样一来，无为法不是存在因了吗？有因就会存在果，那无为法也应该有存在果的过失，但颂词中明明说“无为法则无因果”，这样一来，与颂词的含义难道不相违吗？

“无为法则无因果”，指的是无为法无有六因、五果。无有六因——无为法不具足俱有因、相应因、同类因、遍行因、异熟因中的任何一者，那是否具有能作因呢？能作因是指对任何法的产生不作障碍，而无为法不会产生，所以无有能作因。无为法也不存在五果——能作因的果应该是增上果，但无为法不是增上果，因增上果唯是有为法之果。

这样一来，是不是无为法既不是因也不是



果了呢？从假立而言，以道谛之力可以获得抉择灭，故其属于离系果；因其不障碍他法产生，所以也是能作因。多数智者认为，真正的因果关系是能立所立，如有种子的生长，可以成立果必定产生。但这样能立所立的关系，在无为法中并不存在，这是不是与“无为法是因也是果”的说法相违呢？此处所说的无为法有因果关系，是一种假立的因果，因此并不矛盾。

萨迦派果仁巴和堪布阿琼的讲义中是这样讲的，所有的有为法和无为法，除自己以外，凡是对它的产生不起障碍之法，即为能作因。也就是说，从不起障碍的角度来讲，无为法可以是能作因，但它不会有果，这是有部宗的观点。若是经部以上，既然安立因果关系，则必定有能生所生的作用，若无此作用，就不能安立为因果关系，有因无果的法，观待而言是不存在的。《释量论》中也有明显的宣说：对果有产生作用则可安立为因。所以全知果仁巴也是说，无为法虽是能作因，但不一定有彼彼相生的关系，因和果的关系并非真实存在。因此说，无为法是能作因、离系果，但并不是真正的因果关系，因为能作因与离系果之间不能安立因果关系。

戊二（广说）分二：一、果是何因之果；二、宣说各自之法相。

己一、果是何因之果：

异熟果因为最后，增上果因为第一，
等流同类遍行因，士用果因余二者。

异熟果之因是最后的异熟因，增上果之因是第一个能作因，等流果是同类因与遍行因之果，士用果则是其余二因之果。

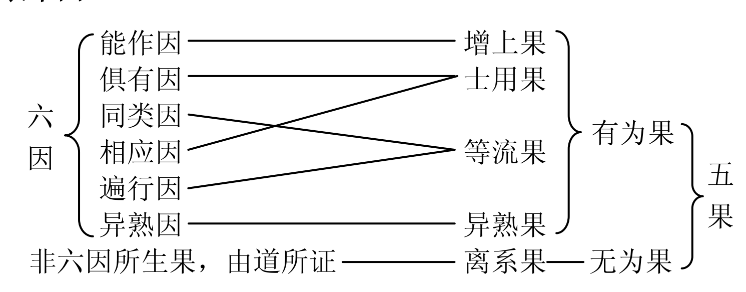
上述五果均为何因之果呢？离系果由道谛之力获得，非由因生，因此这里只讲其他四果。异熟果唯由最后的因——善恶自性之异熟因所生；增上果则是第一能作因之果，实际上，能作因是假立因，从不起障碍一切法的角度安立，因此，从广义来讲，也可以说增上果是一切法之果。

等流果是同类因与遍行因之果，一切万法中，除无漏第一刹那及未来的未生法外，其他任何一法皆有同类因，除此之外，凡是同类法必有同类因。这样一来，有些论师说：既然这样，声音没有相续，又怎么会有同类因呢？其他论师回答说：所谓的声音无相续，是指四大聚合不存在，而声音产生声音的相续可以存在。在辩论场上，辩论双方对这一问题都是比较感

兴趣的，有些人认为水产生水的声音应该是同类因，有些人说水产生水的声音不是同类因，而是由四大聚合形成的，大种聚合所生之声音不一定是大种微尘所生，所以不应该是同类因。对于这一点，大家也应该运用自己的智慧认真分析。这里说，除无漏第一刹那和未来的未生法之外，其他法都有自己的同类因，如从无始以来到现在，心不断由前刹那产生后刹那，只是变化方式和形相上有所不同而已。

士用果是俱有因与相应因之果。士用果中的“士”，即士夫之义，“用”是指功用，比如陶师做陶瓷，需要一定功用才可以形成，同样，由因起功用后，果即形成。五果中，增上果与士用果从范围上讲有很大差别，前者是对万法不起障碍的角度，后者则是从互相起作用的角度，因此应该善加区分。

表十四：





那是不是一个果仅由其特定的一种因产生呢？其实在一法上，六因均可具足，比如一位补特伽罗生嗔心，这种嗔心未受其他法阻碍，已经具足能作因；此嗔心是根本烦恼，与它同时产生之心所，如十遍大地法，即可称为相应因；嗔心、外境、作意与其他同时产生之法，就是俱有因；此嗔心由前刹那产生后刹那，即是同类因；因为嗔心属于烦恼，故可安立遍行因；以嗔心会感得下一世相貌丑陋等，因此是异熟因，这样，一个嗔心上已经具足了六种因。若以信心为例，则由于遍行因属于烦恼性，所以除遍行因外，其他五个因都应该具足。

己二、宣说各自之法相：

异熟无覆无记法，有记所生众生摄，
等流果与自因同，离系果为心灭尽。
依何因力所生果，士夫作用而产生，
非为前生有为法，唯一有为增上果。

异熟果本体为无覆无记法，属众生相续所摄，由善、恶之有记法所生；等流果则与自因相同；以智慧力灭尽之法即为离系果；士用果依靠其因之作用力而产生；非为前生的新生有为法，即一切有为法之增上果。

异熟果的本体是无覆无记法，对解脱不起





障碍之故；若仅是无记法，则外界之地水火风也具足此特点，故为了区分无情法，而说其成熟之处应为众生相续所摄，如《百业经》中云：“一切众生之业，不会成熟于器界的地水火风，而是成熟于自身的界蕴处。”若仅具足以上两种特点，则长养生与等流生也应有异熟果，但长养生与等流生通于三性，而异熟果的来源是善业和不善业,所以说,异熟果非长养生与等流生。

以上宣说了异熟果的三种特点，为什么叫异熟果呢？因是异熟因所成熟之果。异熟果报的成熟有几种情况，有即生成熟的，比如某人眼睛不好，若其业力不是很深重，通过供养三宝，虔诚祈祷，即生可能会成熟善根果报。即生成熟的公案也有很多，比如《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中，释迦牟尼佛曾有一世转生为日日野兽，肤色金黄，有一日，日日野兽救起一位落水者，并告之：若想报答我的恩德，请万勿将我之行迹告与他人。此人一口应允。后来当地国王出重奖寻找了知日日野兽行踪者，那个被救之人以贪心驱使，忘恩负义，将日日野兽出卖，当他带着军队和国王来到野兽所居之地，并以手指点其所在之处时，他的手当下落于地上。这个忘恩负义之人就是即生中

感受异熟果的。还有些异熟果报会在来世成熟，有一些来世也不会成熟，但是，无论如何，即使经过百千劫，这种业一定会成熟，绝对不会消失的，《百业经》中说：“纵经百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”

等流果是指于自相续后产生的同类之法。从心的角度讲，如前刹那心产生后刹那心；从自相续所摄身之群体来讲，如前刹那身体产生后刹那身体。如上所述，除初果圣者以外，凡是因、果同类或相似之一切有为法，都是等流果。之所以不包括初果，是因为无漏第一刹那前的一刹那属于有漏法，也就是说，由第一刹那的烦恼性变成第二刹那的非烦恼性，此二刹那非同类。对于有漏法，等流果可分为两种，即遍行因所产生之等流果与同类因所产生之等流果，其中遍行因所生之等流果，地与烦恼性相同；同类因所生之等流果的地、种类一致；而无漏法仅本体相同即可，因为无漏法不属地、界所摄，如静虑六地中，一禅智慧产生二禅、三禅、四禅的智慧，地虽不同但本体相同，因此亦可称为等流果。

在一些修行引导中经常会讲到感受等流果和同行等流果，如前世杀生，即生中多病，或

前世喜欢放生，即生中身体长寿无病，这就是感受等流果。前生喜做善事，今生中也喜做善事；前生喜欢杀生，今生也喜欢杀生，即为同行等流果。因此，前世的习气非常重要，有些人怎么用功也背不下来一部论典，但对于世间的一些事，比如流行歌，根本不用背，一听就会了，这可能就是前世的同行等流果。还有些人，对世间法总是摸不到头脑，但对出世间法却欢喜异常，非常精进，这也是同行等流果。

第三个是离系果。通过智慧抉择，断除自相续中的所断有漏法，获得一种灭法，这就是离系果，如相续中的嗔恨心，通过观察断除嗔恨的本体，最后获得一种无嗔恨的智慧，这就叫离系果，其事相也即抉择灭。麦彭仁波切在《智者入门》中说，非抉择灭也可以称为离系果。按麦彭仁波切的说法，离系果不一定是众生相续所摄，但本论颂词中说到"离系果为心灭尽"，很明显，它应该由众生相续所摄。

士用果是通过士夫作用而产生的。这里所说的"士夫"可以是真正的士夫，也可以是名相上的士夫，此处可以将"因"称为士夫，也即是说，因具足后，果可以无欺产生。士用果有产生士用果与获得士用果两种。其一，产生

士用果，指以因的力量产生果，此果无论是与彼因一起，或无间，或后起，均需通过士夫的作用才能产生，因而称为士用果，因与士夫所作之功用相同而得名，如同黑色的药称为乌鸦声[81]。凡是由因所生之一切有为法均可称为产生士用果，它也可以分成三类，第一种是无间生士用果，如欲界众生通过勤作观修，得到色界、无色界之等持，因为是无间获得，故称为无间产生士用果；第二种是同时生士用果，如地水火风，凡是同时产生之果，即可称为同时生士用果；第三种是间断生士用果，如农民春天耕地撒种，秋天时收割庄稼，这中间有一定的时间，所以叫做间断生士用果。其二，获得士用果，也即抉择灭，前面从断除烦恼的角度，抉择灭叫离系果，若从获得抉择灭的智慧来说，则称为获得士用果，所以获得士用果与离系果虽然皆是抉择灭，但分析的角度并不相同。

增上果是指与因同时或在因后产生的一切有为法。由于果在因前则因无意义，因此增上果与因同时或于因后产生，但按中观方法观察时，因果同时也不能成立，因的作用就是产生果，若此二者同时存在，那因起何作用呢？但

[81] 乌鸦声：一种蓝黑色藏药，其上有一尖尖木条之形状，藏族人常称其为"乌鸦背箭"。

小乘认为，果不能在因前产生，因果同时却是可以的。因此，凡与因同时或在因后产生的有为法均可称为增上果，如地狱众生的相续可以是无色界众生相续的增上果，因其对无色界众生相续的产生不起任何障碍，所以，不论何时何地之有为法，只要对生果不起障碍，就可以称之为增上果。颂词中的“唯一”是为了区分无为法，因为有部认为无为法无有增上果。

前面讲士用果时，曾讲到一种产生士用果，它与增上果相同，均是与因同时或在因后产生，那此二者是否相同呢？有部认为，士用果的因一定要对其果起作用，才可称为士用果，而增上果则是指对产生不起障碍的有为法。有些论师认为增上果是总果，士用果是别果，因此增上果的范围较广。经部以上认为，因果同时不能成立，大乘认为因与果的自性皆不成立，只要因缘聚合，如幻之因就可产生如幻之果。

丁三（宣说二者共同之法）分二：一、执果与生果时；二、由几因生果。

戊一、执果与生果时：

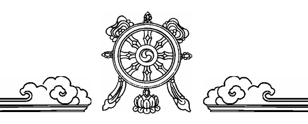
五因现在执自果，俱有相应二生果，
同类遍行今过去，异熟过去方生果。

除能作因外的其他五因现在执自果；俱有因与相应因同时产生现在之果，由现在因与过去因生果的是同类因与遍行因，异熟因唯过去才能生果。

《自释》中说：“取果、与果，其义云何？能为彼种故名取果，正与彼力故名与果。”取果、与果即为科判中所说的执果与生果，“执”在这里有具有之意，执果就是指具有产生果的能力，或者说因能成为生果之种子；生果是指因给予果力量，令其趋入现在。

六因之中，执果者与生果者于何时具足？“五因现在执自果”，六因中除能作因以外，其他五因于现在时均具有产生果之能力，或者可以说其为种子。之所以不包括能作因，是因为它只是从不起障碍的角度安立的，何时亦不具有生果之能力。上述五因中，俱有、相应二因是因果同时存在的，只要现在因成立，则果必定会产生，故此二因唯于现在位生果；通过去、现在二世而生果者为同类因与遍行因，现在因所生等流果属无间产生，过去因所生之等流果是间断产生；异熟果唯是过去因产生。

有部认为，异熟果只有过去因才能产生，实际上，若现在造异熟业，将来定会有果产生，或未来造异熟业，也一定会有果，但有部认为，



未来无有次第，因此未来之异熟因不存在。

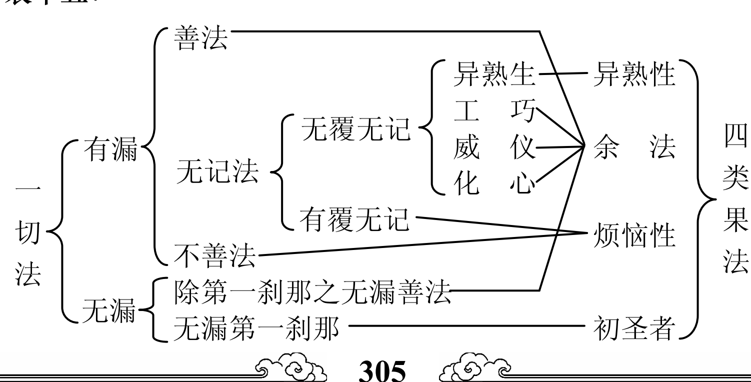
戊二、由几因生果：

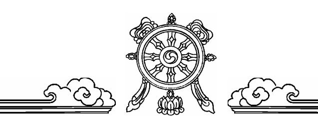
烦恼性与异熟生，余法初圣者次第，
除异熟因遍行因，同类因外余三因，
即是心与心所法，相应因外余亦尔。

所生之果法有烦恼性、异熟生、余法、初圣者四类，按次第分别除开异熟因、遍行因及同类因，由五因、五因、四因、三因产生，这是指心心所法；其余色法与不相应行法，除相应因外，其余均与上述相同。

果法一般可包括相应心心所及色法两方面，但有部认为不相应行不包括于色法与心法中，因此按有部观点，果法可含摄于色法、心法、不相应行三者之中；若详细分，则此三者均有四类，即烦恼性、异熟生、余法、初圣者无漏第一刹那。

表十五：





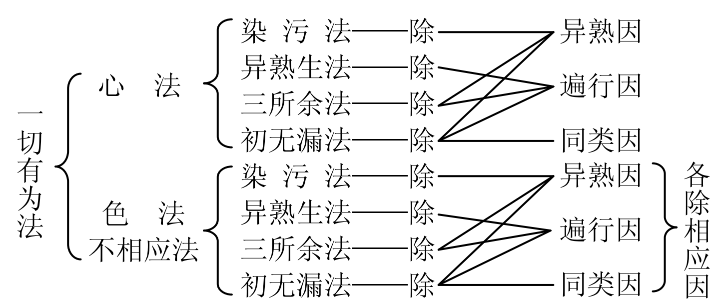
此四类果法，分别由几因产生呢？首先讲心心所方面之果法。第一类，烦恼性之果法，除异熟因外的其余五因均可产生，异熟因所生之果必是无记法，故非异熟因所生；第二类，异熟生之果法，除遍行因外均可产生，异熟生法的本体应为无记法，而遍行因之因、果本体均为烦恼性，因此非遍行因所生；第三类，余法所生果，“余法”是指一切有漏善法、除初圣者无漏第一刹那之无漏善法，以及除异熟生以外的工巧、威仪、化心三种无覆无记法，此等诸法既非异熟性又非烦恼性，因此是由除异熟因、遍行因以外的其余四因所生；第四类，初圣者，即苦法智的无漏第一刹那，因其属于无漏善法，故非异熟因与遍行因所生，因其前一刹那为有漏法，与果法非同类，故不是同类因所生，所以，无漏第一刹那由异熟因、遍行因、同类因以外的三因所生。

颂词中的“除”是指按次第分别除开，在分析颂词时应该注意。

“余亦尔”，指除心法以外，其他色法与不相应行法也与前相同——果可分为四类，能生之因则是“相应因外”，除相应因以外，其余皆

可同样类推。首先是无漏戒第一刹那，也即在见道的第一刹那，获得无漏戒蕴之无表色，此第一刹那无表色应由色法产生，但却不是同类因所生，因为它的前一刹那是有漏色法，而无漏第一刹那则为无漏，所以此第一刹那由能作因与俱有因产生。其次，烦恼性是指恶戒无表色，可由除异熟因与相应因以外的四因产生。有部认为相续中的恶戒属烦恼性色法，但其他宗派不一定如此承认。再次是异熟生，如根群体中具有之色法，若是善趣众生之根的群体，是前世造善业形成的；恶趣众生根的群体是造恶业形成的，这些色法由除遍行因及相应因以外的其余四因产生。最后一个是余法，如外面的色法与得绳等，它们是由异熟因、遍行因及相应因以外的其余三因所生。

表十六：



对于这里每一个因的法相、事相，以及因与果之间的关系，一定要详细分析。有关佛法方面的学问确实需要多下一点功夫，《山法宝鬘论》中说："从无始劫以来不断串习的烦恼，不通过修行肯定无法断除，因此，必须要长年累月持之以恒地修行。"

丙二（宣说缘）分四：一、略说与各缘之法相；二、何缘对三时何果起作用；三、任何法由几缘产生；四、广说等无间缘。

丁一、略说与各缘之法相：

经中说缘有四种。其中因缘为五因；
一切心与心所法，除最后刹等无间；
所缘缘为一切法；能作因称增上缘。

《阿含经》中说："缘有四种。"其中因缘即除能作因以外的五因；除阿罗汉的最后刹那之外，一切心与心所皆为等无间缘；所缘缘是指一切法；所谓的能作因即称为增上缘。

有些智者说：随教经部与有部宗无有差别，均按《俱舍论》观点承认；随理经部宗则以陈那与法称论师之观点安立。因明中，因与缘是有差别的，因对事物本体起作用，缘则对事物之差别起作用。那《俱舍论》中，因与缘之间

有无差别呢？有部自宗这样回答：因与缘无有不同，之所以讲六因四缘，是因为众生根基不同，如同五蕴、十八界、十二生处，是依据众生根基、意乐不同而安立的，是佛度化众生的一种方便而已。

既然经中说“缘有四种”，是哪四种呢？即因缘、等无间缘、所缘缘与增上缘。

因缘是指除能作因以外，其余五因中的任何一种。这样一来，因与缘不是已经完全混淆了吗？有部认为，无有此过，因佛经中的说法是多种多样的，就如同五蕴、十二处、十八界一样，不会出现任何过失。因此，按有部观点，只要对自果的产生起到帮助作用，就可称为因缘。其事相即一切有为法。

何为等无间缘呢？“等”即平等，如前刹那心与后刹那心是平等的；“无间”是指同类相续之法，中间无有隔断；是一切法之外缘，故称为“缘”。虽然称其为无间，但也并非在任何情况下也不间断，灭尽定时之入定心即为出定心之等无间缘，有部认为此二者之间已被他法中断。那这样一来，不是自相矛盾了吗？不矛盾，有部认为这种特殊情况是存在的。实际上，若按大乘说法，等无间缘既然是无间产生后后

之果，那今天入灭尽定，一百年后出定时，这个心从何处而来？有部认为仍是原有之心产生的。但是，按照前面的观察，中间这一阶段是不是无有心？有部认为这时是没有心的。那么既然承许无心，则应成为无情法[82]，这是个大的过失。因此，正如前文所说的，中间阶段应该存在细微之心，这样一来，承许其为等无间缘也不会有过失。那是不是所有心、心所均为等无间缘呢？阿罗汉最后刹那的心与心所不包括在内，因阿罗汉原为有漏法，最后获得无漏法时，非等无间缘，因其所产生的不是与其前刹那相同之心心所。

所缘缘是指一切法，其中也包括无为法，如虚空。有部宗认为，因与缘中皆可包括无为法，但其果不包括无为法。

增上缘是不障碍果产生的一切法，也即前面所讲到的能作因。这样一来，有人产生疑问：所缘缘指一切法，增上缘也是不障碍果产生的一切法，既然二者均为“一切法”，那是不是增上缘与所缘缘无有差别了呢？有差别，增上缘的范围比所缘缘广。为什么说增上缘的范围广

[82] 等无间缘应于心、心所方面安立。



呢？有两个原因：其一，一切法可同时作为增上缘，却不可同为所缘缘；其二，一法生时，则一切法皆可为增上缘，而所缘缘只有在成为所缘法时，才可安立，非所缘法时，则不能成为所缘缘。

丁二、何缘对三时何果起作用：

俱有相应此二因，于正灭法起作用，
三因生法起作用，此外二缘则相反。

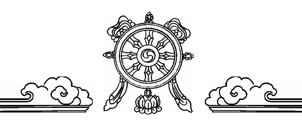
俱有、相应二因，对正灭之法起作用；同类因、遍行因与异熟因三者对正生之法起作用，以上是说因缘。等无间缘与所缘缘与前相反。

上面已对四缘作了简单介绍，那么，四缘于三时中何时有生果的作用呢？因缘是指除能作因以外的五因，分别来讲，俱有因与相应因对正灭之法起作用，因有部认为此二因的因果同时，如心与心所，或者当下之心的因缘，均为俱有因与相应因。“三因”指同类因、遍行因、异熟因，此三因对生法起作用，也即对未来之果起作用。如同类因指同类事物不断产生，遍行因是烦恼产生烦恼，此二者均是不间断产生后后之果。异熟因则不相同，今生造恶业，或即生或来世，或者再下一世成熟，如同农民种

庄稼一样，要间隔一段时间才能收获。

其余三缘中，并未分析增上缘对于三时何果起作用，因增上缘的范围比较广，故不加以分析。但《自释》中说：“唯增上缘于一切位皆无障住，故彼作用随无障位一切无遮。”由此也可了知，增上缘应通于正生、正灭二者而有生果作用。接下来是等无间缘与所缘缘，前面在因缘当中讲到，前二因对正灭法起作用，后面的三因则对正生之果法起作用，而等无间缘与所缘缘恰恰相反——等无间缘对正生之果起作用，而所缘缘则对正灭之果法起作用。为何如此呢？等无间缘唯于心与心所方面安立，它给未来果提供产生的机缘，而所缘缘是心与心所执著之对境，它唯一在能缘果法灭的阶段有生果的作用，因心心所唯于现在时取境。

既然说所缘缘对正灭之果法发生作用，那在《俱舍论大疏》中讲到这样一个问题：心识可以缘过去、未来、现在三时，那此处为什么说心心所唯于现在果法起作用呢？有两个原因：其一，所缘缘以现在为主，从主要的角度安立；其二，有部宗虽然承许心可以缘过去、未来，但他们所承许的过去、未来，与现在无有差别，为什么呢？有部认为三时成实，过去



与未来以各自的方式，于现在位存在，因此说，过去未来与现在一样，皆可起到所缘的作用，所以说所缘缘对现在正灭之果法起作用。

丁三、任何法由几缘产生：

四缘生诸心心所，以三缘生二种定，
他法则由二缘生，非自在等次第故。

诸心与心所以四缘可以产生；无想定与灭尽定除所缘缘外，以其他三缘产生；而其他法则由二缘产生。一切法绝非自在天等一因所生，次第生之故。

一切万法皆由四缘产生，那是否四缘全部具足呢？不一定。一切心与心所的产生可以具足四缘，其中五因中的任何一因作为因缘，前刹那心心所为等无间缘，五境或一切法作为所缘缘，除自之外的法则作为增上缘。无想定与灭尽定具足除所缘缘以外的三缘，因为有部认为此二定的本体非心与心所，而所缘缘的作用唯一是引发心心所，因此不具足所缘缘，而此二定可以由等无间缘产生，因其加行依赖于心与心所，但其本身却非心和心所。其他的不相应行及一切色法由因缘、增上缘产生，因为是无情法之故。

外道有很多遍计观点，如有些说万物由常

有自在的我产生，有些说由大自在天产生，有些说是常有相续产生的，《入中论》中抉择人无我时，已经广泛遮破了众多外道的观点。按小乘自宗观点——三时常有，以大乘观点来看，此观点与外道无有差别。但于此，仅仅依靠小乘自宗的“因缘生法”，即可遮破外道所承许“一因生法”的观点，为什么这样说呢？《自释》中说：“谓诸世间若自在等一因生者，则应一切俱时而生，非次第起，现见诸法次第而生，故知定非一因所起。”如果一切世间万法是由大自在天等一因所生，那么，一切法皆应一时生起，但是，我们可以现量见到，万法在因缘聚合时偶尔产生，此生彼灭，具有次第性，所以可以肯定地说，万法非由大自在天等一因所生。

下面讲大种与大种所造之间的几种关系，如大种产生大种由哪些因产生？大种产生大种所造由哪些因产生？大种所造产生大种所造由哪些因产生？大种所造产生大种由哪些因产生？其中大种指地水火风，大种所造指色声香味触，若有声音就五种皆具，若无有声音就只有色香味触四种。

作大种因有二种，为大种造之五因，
大种所造三互因，作诸大种之一因。

大种可作为大种之俱有因与相应因，亦是产生大种所造的五类因；大种所造可作大种所造的俱有因、同类因、异熟因，唯一作大种的异熟因。

色法有大种与大种所造两种，而色法是由因缘与增上缘产生的，那么，大种与大种所造之间如何以因缘、增上缘的方式产生呢？

大种作大种因，即地水火风产生地水火风，一方面，地水火风自己群体中存在的地水火风可互相起作用，故是俱有因；地产生地、水产生水等，同类因产生同类果，因此是同类因，所以大种可作大种的二种因。

大种不会依因缘产生大种所造色，因其非心心所法，故非相应因；不是染污法，故非遍行因；因果同为无记性故，非异熟因；因果同时生起故，非同类因；大种与大种所造之间不能互相帮助，故非俱有因。那是否不需要因呢？无因生是顺世外道的观点，佛教认为，万法产生必定有因，那大种究竟作为何种因来产生大种所造呢？能作因。能作因作为增上缘的方式有五种：第一种生因，即大种新生大种所造；第二种是住因，大种可以使大种所造不间断；第三种，大种变化则大种所造也随之变化，故

为相同因；第四种，大种所造依靠其他大种，故为所依因；第五种是增上因，即大种使大种所造愈加增上。

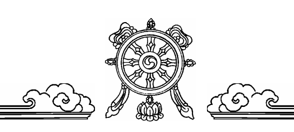
上述已经介绍了大种作为何因产生大种及大种所造，下面简单介绍一下大种所造以何因产生大种及大种所造。

大种所造产生大种所造，首先可以作为俱有因，二种无漏律仪属于心之随转，互相可以起到帮助的作用，因此属于俱有因；其次可作同类因，如磕头时，前刹那的手印产生后刹那手印；现在的大种所造之色法，可以成熟未来大种所造群体中的色法，比如现在造善业或恶业，将来就会产生旁生或人的身体之色法，因此也是异熟因。

大种所造唯一作大种之异熟因，因为即生中善与不善的有表色可以产生后世异熟生之根群体中存在的大种。

丁四（广说等无间缘）分三：一、分析十二心；二、分析二十心；三、观察十二心中何者新得。

戊一（分析十二心）分二：一、真实宣说十二心；二、对应缘与具缘。



己一、真实宣说十二心：

欲界善与不善心，有覆以及无覆心，
色界以及无色界，除不善外二无漏。

欲界有四心，即善心、不善心、有覆无记心[83]、无覆无记心[84]；色界、无色界除不善心外[85]，各有三心；无漏心有两个，即有学心与无学心，这样共有十二个心。

己二、对应缘与具缘：

接下来讲一心的后面无间产生哪些心。在这之前，首先要介绍一下八时[86]，所谓八时，就是指相续时、同地时、结生时、入定时、出定时、染污定所逼恼时、入化心时、出化心时。

相续时，如信心产生信心，相续不断，也即前面的信心作为后面信心的等无间缘。

同地时，如先生起信心，后又生起嗔心，又生起贪心，各样之心虽然种类不同，但地却相同；这其中无间产生的不包括欲界化心，因其比较薄弱，而其他凡是欲界中产生的任何一个分别念均可包括于同地时中。

结生时一般是从死有到中有，从中有到生

[83] 有覆无记心：如坏聚见和边执见。
[84] 无覆无记心：异熟生心、威仪路心、幻心、工巧。
[85] 色界与无色界无有不善心，只有烦恼心。
[86] 八时：时即阶段，指心的八个阶段。

有[87]，这中间有一个结生[88]的过程。以人为例，首先是在人间死亡，死亡时，意识立刻结生到中阴身，然后中阴身再结生到后世的那一个众生。一般说来，生心均为烦恼性或有覆无记法，在欲界中，没有以善心结生的情况，而死心则可以是俱生善心、不善法、有覆无记法、无覆无记法。在死心中，若于善心中死亡，则除去加行善[89]；若是于无覆无记心中死亡，则除去工巧、化心。而且，死心不在二无漏心中产生，因二无漏心不包括于三界之中，实际上，何为轮回？轮回即生死。所以也可以说，有学、无学二无漏不会成为生死二心。

入定时一定是依靠善心入定，而不会依靠其他心入定，也即下界加行善心入定后，可产生上界加行善，如欲界善心产生色界善心与二无漏心，色界善心则产生无色界善心与二无漏心，而无色界善心只产生有学、无学二无漏心。但是，以欲界入定之加行善心不会产生无色界加行善心，因为此二者的所依、所缘、行相与

[87] 生有：死后再次投胎转生到后世，此后世即为生有。本论一般讲四有，即中有、死有、本有、生有。《六中阴窍诀》中说为六种中阴。
[88] 结生：人死后马上转生的阶段。
[89] 加行善：指闻思修的善心。



对治四方面有很大差距，圆晖法师在《俱舍论颂疏》中云："所依远者，无色界心，不与欲界心为所依故。行相远者，无色界心，唯于第四禅，作苦粗障行相，必无缘欲作苦粗等行相故。所缘远者，不缘欲故。对治远者，未离欲界贪，必无能起无色界定，能为欲界恶戒等法，厌坏及断二对治故。"所依方面，欲界属有色，无色界非以有色为所依；行相方面，无色界唯于第四禅之苦粗行相为缘，而不会缘欲界之苦粗行相；所缘方面，欲界众生的心粗大，属于有缘，无色界必不以此为缘；从对治来讲，无色定必已断除欲界贪，故以欲界具贪之善必不能现前无色界定。

出定时，如入于第一禅定时为上界善心，而出定时，则已成为欲界善心；然后无色界的二无漏心可以产生无色界善心；无色界的善心与二无漏心产生色界加行善；色界善心与二无漏心产生欲界俱生、加行二种善心。

下面是染污定所逼恼时。入禅定者若对自己的禅定生起傲慢——"我所得到的禅定很不错"，以此会染污禅定，马上退失到下一禅定，这种禅定就是染污定所逼恼时。实际上，也就

是以上界烦恼心产生下界善心，一般来讲，上界所有的烦恼均为有覆无记法，无有真正的不善心，因此，若认为自己的禅定是究竟解脱，或对自己的禅定产生一种禅爱，就会以此有覆无记法染污自己的禅定。

有些讲义中只讲到以上六时，因入化心时与出化心时与前面所讲的入定时相同，因此未详细分析，但本论中对此二种心的阶段也作了简单介绍。

入化心时是指色界的加行善之后会出现欲界与色界的两种无记化心。如欲界众生显示神变，他先要入色界禅定，显现化心，然后出定，以此化心显示神变，若未出定，则不能运用此化心。

出化心时，指欲界化心中产生色界加行善心。

上述八时与十二种心一定要铭记于心，这些道理通达以后，下面所讲的问题就可以轻而易举的通达。

欲界善心生九心，彼唯由八心中生，
不善心由十心生，彼中产生四种心。
有覆无记心亦尔，无覆五起生七心。

欲界善心可产生九心，彼则通过八心产生；不善心可从十种心中产生，彼自身可产生四心；有覆无记心与不善心相同，而无覆心由五心中生起，其本身产生七心。

前面已经介绍过十二种心，此颂词就来介绍欲界的四种心与哪些心互为等无间缘。

欲界善心作等无间缘，可以产生九种心，是哪九种心呢？即相续时欲界的善心，同地时欲界的不善心、有覆无记心、无覆无记心，入定时色界的加行善心——色界禅定之心，有学、无学二无漏心——依靠欲界善心可现前一来果、无来果及阿罗汉果；结生时，依靠善心死亡后转生于色界、无色界后可产生有覆无记心，这样依靠欲界善心，有九种心可以产生。反过来，以哪些心作为等无间缘，可以产生欲界善心呢？可由八心中产生，即与前面相同的相续时与同地时自地的四心；出定时色界的加行善心——入于色界禅定后，以色界加行善心出定，出定时即可产生欲界善心；二无漏心；染污定所逼恼时色界的有覆无记心——从色界禅定退失之因即有覆无记法，以此心可产生欲界善心，因此共有八种心可以产生欲界善心。

下面是欲界不善心，它可以从十种心中产生，即相续时与同地时自地的四心，与上述相同；结生于欲界时的不善心之因，可以是上两界的善心，也就是说，若于上两界的善心中死亡，转生于欲界的生心为不善心；若于上两界的有覆无记心与无覆无记心中死亡，转生于欲界，亦可产生欲界不善心。这样，上两界各有三心，一共六种心，再加上自地的四心，欲界的不善心可以从十心中产生。若是欲界不善心作等无间缘，则只产生四心，即相续时与同地时的自地四心，这是欲界的不善心。欲界有覆无记心与不善心相同，皆可依此类推。

欲界的无覆无记心由五心中产生，即相续时与同地时自地的四心以及入化心时的加行善心。欲界无覆无记心作等无间缘，则可产生七心，即相续时与同地时自地的四心，出化心时色界的加行善心，结生于上两界时的有覆无记心。

色界善心生十一，彼由九心无间生，
有覆由八心中生，彼心产生六种心，
无覆无记三心生，彼中产生六种心。

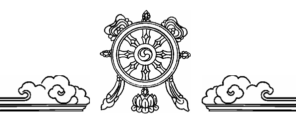
色界的善心可以产生十一种心，它本身则依靠九心作等无间缘来产生；有覆无记心由八种心来产生，它自己则可以产生六种心；无覆无记心由三种心作等无间缘产生，而从彼中则可产生六种心。

在这里，也许有些人会产生疑问：我们正在讲因与果，为什么突然讲到三界的心呢？有些讲义中没有科判，这样一来，自然而然就会产生此种疑问，但如果分析前面“广说等无间缘”这一科判，也就不会有此疑问了。实际上，等无间缘主要是安立在心心所方面的，因此，这里才会对三界的十二种心广作分析。

前面已经讲了欲界的四种心，下面是色界的三种心。色界善心可以产生十一心，即相续时与同地时的三种心，前面讲欲界时，相续时与同地时均为四种心，这里为什么要说是三种心呢？因为色界中无有不善心，所以色界的善心可以产生自地相续时的善心，以及同地时的有覆、无覆两种心。其中同地时的无覆无记心，可包括除化心以外的异熟心、工巧心和威仪心，而由俱生善心中出现化心，化心中出现工巧与威仪心，有覆无记心则由工巧与威仪心中产生。总而言之，色界善心中产生无覆无记心，之后由无覆无记心中产生有覆无记心，以上是色界善心于自地产生的三种心。在出定时，依靠色界善心，可以产生欲界加行善和俱生善两种心；入化心时欲界的无覆无记心；结生于欲界时可以产生不善心、有覆无记心，若结生于无色界，

则产生有覆无记心；入定时，依靠色界善心，可现前无色界的加行善心以及二无漏心，这样共有十一种心，也就是十二心中除无色界的无覆无记心以外的十一心。

复次，色界善心可以由九心中无间产生，是哪九心呢？即相续时的善心，同地时由化心中所生的加行善心、异熟生与威仪心二者所生的俱生善心。这里面有一点差别，蒋阳洛德旺波尊者没有提到同地时的有覆无记心可以产生色界善心，按理来说，同地时，有覆无记心与无覆无记心均可产生色界善心，但尊者在讲义中没有提到有覆无记心，而是将善心分为两种——加行善与俱生善。不过《自释》中已经明确提到：“即此复从九无间起，谓除欲界二染污心及除无色无覆无记。”因此，从《自释》的观点来看，应该是可以从同地时的有覆无记心中产生色界善心的。以上是自地的三心。在入定时，于欲界依靠加行善开始修持，即可产生色界善心；出化心时欲界的无覆无记心——出化心时与入定时相同，入于色界等持，即产生色界善心；出定时由无色界的加行善心及二无漏心中可以产生色界善心；染污定所逼恼时，以无色界的有覆无记心退失其禅定，则会无间产



生色界善心。

色界有覆无记心由八心中产生，也就是相续时与同地时自地的三心；结生时，以欲界善心或者异熟生与威仪的无覆无记心死亡，转生于色界时以有覆无记心结生；另外，结生时若以无色界俱生善心、有覆无记心及无覆无记心的三种心来死亡，则亦可产生色界的生心——有覆无记心。如果色界有覆无记心作为等无间缘，则可从中产生六心，即相续时的有覆无记心与同地时的善心、无覆无记心——化心，这是自地的三心；结生时，以色界有覆无记心死亡，则可产生欲界不善心及有覆无记心；染污定所逼恼时，因对色界禅定生起傲慢或厌烦之心，故无间生起欲界加行善、俱生善两种心。这样，色界有覆无记心可以产生六种心，即自地三种心及下界的三种心，它不会产生无色界的三种心，因色界有覆无记心不能作为入定之依处，在出定时只能上界善心产生下界善心，而不会产生上界的善心或二无漏心，因此色界的有覆无记心只能于结生时作为等无间缘。

色界的无覆无记心由三心中产生，即相续时的无覆无记心——自己所生之化心，威仪与异熟二者互生；同地时的善心以及有覆无记心

亦可产生无覆无记心。然后色界无覆无记心作为等无间缘，可以产生六心，即相续时的无覆无记心——自己所生之化心，威仪与异熟生互为产生；同地时自地的善心与有覆无记心，此为自地三心；若以色界无覆无记心死亡，则结生时可产生欲界不善心、有覆无记心以及无色界有覆无记心。无覆无记心不能作为其他心的依处，如有学道的二无漏心，必须依靠欲界或色界善心来现前，若以色界无覆无记心则不能现前此二心。

以上已经讲了色界的三种心与哪些心互为等无间缘，同样，无色界也可以如此分析。

无色无覆亦同彼，善心产生九种心，

彼由六心中产生，有覆七心生七心。

无色界的无覆无记心与色界相同。善心可以产生九种心，其本身则通过六种心产生；有覆无记心由七心中产生，自己也可产生七心。

无色界的无覆无记心与色界的无覆无记心相同，均可以上述方法类推，所不同之处是无色界无覆无记心作等无间缘所产生的六心中，有一无覆无记心，此时的无覆无记心唯包括异熟生心，其他三种无覆无记心均不包括。

无色界善心中可以产生九心，有相续时的

善心和同地时的有覆无记心、无覆无记心，自地共有三种心；入定时的二无漏心，出定时色界的善心；若死后转生于色界，则于结生时产生色界的有覆无记心，若转生欲界，则产生欲界二烦恼性心。以六种心作为等无间缘，可以产生无色界善心，也就是相续时与同地时自地之三心，入定时色界善心，出定时二无漏心。

有覆无记心中可以产生七心，即自地三心；结生时欲界二烦恼心、色界有覆无记心；染污定所逼恼时色界的加行善心。同样，无色界的有覆无记心也是以七心作为等无间缘而产生的，包括相续时与同地时自地的三心；结生时欲界、色界二种善心及二种无覆无记心——异熟生心与威仪心。

有学之心四心生，彼中产生五种心，
无学五心中产生，彼中产生四种心。

有学道之心可以由四心中产生，从彼中则可产生五种心；而无学道之心从五种心中产生，他自己则产生四种心。

有学道是指预流果、一来果及不来果。有学道依三界加行善入定，即可现前；在相续时，有学道本身作为等无间缘，亦可无间产生有学道之心，因此说有学道的心可以从四心中产生。



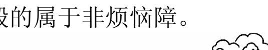
在这里，同地时的心是没有的，因为同地时全部包括于三界之中，而有学道之心属无漏法，不包括于三界之中。若以有学心作为等无间缘，从中可以产生五心，即出定时欲界善心、上两界的加行善心；相续时的有学心本身；入定时于有学金刚定末尾无间可生起无学灭尽智。所以有学心作为因，可以产生五种心，而无学心也以此为因产生，不过，这一点在《澄清宝珠论》中提到过：有实宗认为，佛智是依靠因缘产生的。也就是说，他们认为佛的这种无二智慧属于抉择灭，是一种无为法，而此无为法则是依靠有学道及其他因缘聚合后现前的，但大乘并非如此承认，大乘认为，这并不是真正的因与果，而是能遣与所遣。《心性休息》中也讲到：大乘认为，障碍遣除后，佛的如所有智、尽所有智自然显现。但是小乘认为佛陀的无二智慧，或者阿罗汉的无二智，均是以有学道的智慧作为因。对于金刚喻定也有很多不同说法，法王如意宝也说过：各教派中，有些认为金刚喻定属有学道，有些认为是无学道，但按《俱舍论》的观点，金刚喻定应该属于有学道，因为在有学道，以金刚喻定可以摧毁有学道所有

的微细烦恼[90]。

无学心可由五种心中产生，即入定时三界的加行善心、有学道时金刚喻定之心；相续时无学心本身。无学心中可以产生四心，阿罗汉出定时，三界中欲界的加行善、俱生善以及色界无色界中的加行善皆可现前；在相续时，由无学心本身作为因，也可出现无学心，因此由无学心中可以出现四种心。

此处虽然说有学、无学之"心"，实际上，这种心也就是指智慧，此二者无有差别。但在《现观庄严论》中，心与智慧是分开来讲的，密宗当中也将心与智慧分开来讲。一般来说，"智慧"是指无漏清净的法，凡夫人也可以用智慧，只是在不同氛围中有不同含义。我们不要认为"心"全部是不清净的，这是不正确的观点，比如"菩提心"就有两种解释方法：第一种，大乘中经常说"发无上菩提心"，这时，利益众生之心即为菩提心；第二种，如《实相宝藏论》或荣索班智达《入大乘论》中说，所谓菩提心即指认识本性时所出现的一种智慧，也就是远离二边的觉性。

[90] 小乘无有所知障的名词，只是烦恼障与非烦恼障，此处以金刚喻定来摧毁的属于非烦恼障。



戊二、分析二十心：

十二心亦分二十，生于三界分二心，
俱生加行之善心，许异熟生威仪心，
工巧化心四无记，色界之中除工巧。

十二心亦可分为二十种，其中三界的善心各分为俱生、加行两种，欲界中的无覆无记心有异熟生、威仪心、工巧心与化心四种，色界中的无覆无记心则是除去工巧心以外的三种心。

前面已经讲过，三界全部有漏无漏的心，均可包括于十二种心当中，那么在这一颂词中，如果再详细分析十二种心，则可以分为二十种。三界中各有一个善心，此心可再分为加行善与俱生善，若是如此，则三界善心已经成为六种，再加上不包括三界善心的九个心，即为十五种心。

十二心中的无覆无记心也有所不同，无覆无记心共分为四种：异熟生心——不观待士夫勤作而由异熟因自然而生之心。当然，若对异熟生心详细分的话，则六识聚中的任一识均可包括，而六识之所缘即为色声香味触法六境。威仪心——缘外界坐垫等以及自己的肢体所获得的香、味、触等，如平时的行住坐卧。工巧

心——缘色、香、味、触四种对境，其中也包括缘声学而分之心，实际上，凡世间工巧皆是为了五境。化心——欲界众生依靠色界心显示神变后，缘色香味触可以出现幻化之心。

上面所讲的四种无覆无记心，欲界中全部具足；色界中除工巧心以外，具足其他三种无覆无记心，因色界的无量宫殿、衣服等均为自然而成，不必勤作；无色界中只有异熟生一个无覆无记心。因此，在上面十五心的基础上除去三种无覆无记心，再加上欲界四种、色界三种、无色界一种，共八种无覆无记心，因此有二十种心。

表十五：

	十二心	二十心
欲界	善心	加行善、俱生善
	不善心	不善心
	有覆无记心	有覆无记心
	无覆无记心	异熟生心、威仪心、工巧心、化心
色界	善心	加行善、俱生善
	有覆无记心	有覆无记心
	无覆无记心	异熟生心、威仪心、化心
无色界	善心	加行善、俱生善
	有覆无记心	有覆无记心
	无覆无记心	异熟生心
	有学、无学二无漏心	有学、无学二无漏心

这里为什么要对善心与无覆无记心作如此区分呢？众生在死亡时，若以善心死，则只能在俱生善心中死，但在入定时，只能以加行善来入定；若以无覆无记心死，则只能在其中的异熟生心上死亡，因此，作如此详细分类的原因也是这样的。

戊三、观察十二心中何者新得：

三界烦恼性之心，六心六心二心得，
转色界善三心得，有学四心余本身。

烦恼性的心于三界现前时，分别以六心、六心、二心获得；若转生色界，其善心通过三心获得；若现前有学心则通过四心获得；其余六心现前，只有其本身重新获得。

前面所讲的十二种心互为等无间缘，有部、经部乃至中观宗都是承认的，但这里讲到的十二心之新得只是有部宗的观点。

有部宗是如何承认的呢？欲界烦恼心现前时，可有六种心重新获得，即转生于欲界的不善心、有覆无记心、俱生善心，以及依于欲界烦恼心而使阿罗汉果退失时，无色界、色界的二烦恼性心可以现前，还有原来阿罗汉的无学心在退失之后，有学心已经现前。但是，有部宗认为，此六心并非同时产生，如欲界阿罗汉，

他在退失后，色界、无色界的二烦恼心以及有学心，可以同时现前，而当一个众生转生于欲界时，欲界的不善心、有覆无记心及俱生善这三种心可以同时得到。因此，在这里应该分开两种情况，并不是一位阿罗汉退失，则上述六种心均可得到。实际上，此颂所说的重新现前之心，也只是从得绳方面说的，否则以理观察不能成立。

色界有覆无记心现前时，亦有六心可重新获得，也即无色界转生于色界时现前的色界烦恼性心与俱生善心，以及欲界、色界的化心；若以色界的烦恼心使阿罗汉果退失，则可现前无色界的烦恼性心与有学心。

无色界烦恼性心若是现前，可有二心重新获得，即阿罗汉果退失时的无色界烦恼性心与有学心。一般情况下，有部宗认为阿罗汉的果位是会退失的，但经部以上并不这样认为，全知麦彭仁波切在《智者入门》中说：圣者在退转之后，很快时间即可恢复原有的果位，如同身体强健的勇士被绊倒后，瞬间即能恢复原状。有部宗认为这就是阿罗汉退失的情况。

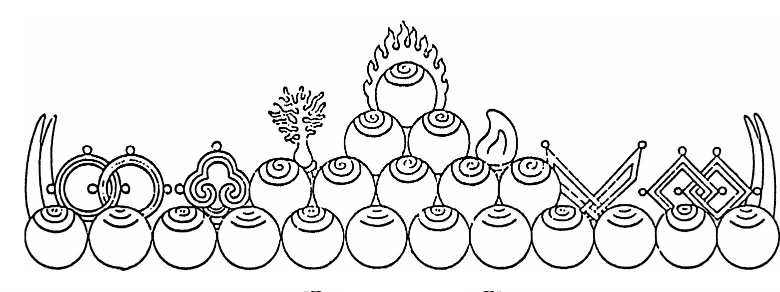
色界善心现前时，有三心重新获得，也就是说以出世间道远离欲贪时色界的善心可重新

获得，还有以世间道远离欲贪时出现的欲界与色界的二化心，如世间的一些大仙人，通过修持禅定，虽未证悟无我，但也可以断除烦恼，不过此种烦恼在以后因缘聚合时，仍会现前。

有学心现前，可重新得四心，如原为加行道，后获得见道第一果——预流果，即现前第一无漏心；以无漏圣道断除欲贪，即可获得欲界化心与色界化心；以无漏圣道远离色界贪欲时，可以现前无色界善心，因此，当有学心现前时，有四种心可重新获得。

以上已经分析了六种心，那其余六心现前时，可重新获得几心呢？欲界与无色界的善心以及三界的无覆无记心、无学心，这六种心现前时，除其本身外，无有其他新得。

阿毗达磨俱舍论，第二分别根品释终



第三品　分别世间

第三分别世间品分二：一、生者众生世界；二、生处器世界。

甲一（生者众生世界）分三：一、分类；二、法之特点；三、广说自性。

乙一（分类）分二：一、三界之分类；二、五趣之分类。

丙一、三界之分类：

地狱饿鬼与旁生，人类以及六欲天，
即是欲界分二十，由地狱洲之差别。

地狱、饿鬼、旁生、人类以及六欲天被称为欲界。其中地狱有八个，人类分为四洲，这样欲界共有二十类。

所谓“三界”就是指欲界、色界、无色界。何为欲界呢？《自释》中说：“地狱等四及六欲天并器世间是名欲界。”欲界众生对五欲妙[91]著求不舍，由此产生极大烦恼而增上不善业，如见到美妙之色，心中生起“我要得到”的念头；听到悦耳的声音，“我要多听一会儿”；财产、地位、名誉……这些都是欲界众生希求的目标，

[91] 五欲妙：指财、色、名、食、睡，或可引发贪欲心的色、声、香、味、触五境。

但想要得到的却得不到，得到之后又会失去，痛苦随之产生，由痛苦驱使就会造作不善业，这就是欲界。麦彭仁波切在《君规教言论》中说：“虽未断除诸贪执，却莫贪得无厌也！”欲界众生没有贪欲是不可能的，但是不要贪得无厌，一定要有限度，特别是一个修行人，不要如同世间未被正法调化的有情一般，受贪欲左右，以疯狂的行为来满足自己。

欲界分为五趣，即地狱、饿鬼、旁生、人类、天界[92]。

地狱：梵语“那绕嘎”，意为心不欢喜，因为是由非福德之业力所牵引而心不欢喜，故称之为地狱。有些人每天都不高兴，愁眉苦脸的，这样算不算是地狱众生呢？

饿鬼：藏文“叶达”，意为惦念，因为特别饿的缘故，心中一直挂念着饮食，从而前往寻觅，所以称为饿鬼。有些人，每天只是想着要吃点什么，对于饮食特别特别重视，对闻思修行一点也不考虑，总是喜欢买东西吃。

旁生：藏文“登珠”，因为低着头横行而称为旁生。

人类：意识占主要成分，以其主观能力，

[92] 也有六趣的说法，即五趣加上阿修罗趣。

可以对外物进行改变与造作。

天界：梵语“得瓦”，意为拥有喜乐或安乐。这里所讲的天界，是指欲界六天，即四大天王天、三十三天、离诤天、兜率天、化乐天、他化自在天，下文会详细分析此六欲天。

若对欲界五趣详细分析，则地狱分为八热地狱——复合地狱、黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱、烧热地狱、极热地狱、无间地狱，人类分为四大洲——南赡部洲、东胜身洲、西牛货洲、北俱卢洲，以及饿鬼、旁生、六欲天，共有二十种分类，也即恶趣、善趣各十种。若再详细分，还可以分为三十六种、四十种等，比如地狱有十八地狱，饿鬼有外障饿鬼、内障饿鬼、特障饿鬼；旁生可分为海居旁生与散居旁生；人所分的四大部洲中又可分为八小洲，这样就有三十六种。但本论中说欲界只有二十种，因为寒地狱、近边地狱均是热地狱之从属，故未单独宣说，在《心性休息》以及《大圆满前行》中对于寒地狱讲得不广的原因也是如此。

此上住所十七处，即为色界于其中，
初三静虑各三处，第四静虑有八处。

在此欲界之上有十七处，名为色界，其中一、二、

三禅各有三处，即为九处，第四禅有八处。

在欲界的上方有色界，为何称为色界呢？因为在功德、相貌、住所、受用等各方面皆远远超胜欲界，并且能够增上自地烦恼、具有善妙色相之故，所以称为色界。欲界众生因修持四静虑而转生于色界，那么，既然色界由四静虑所摄，为何又说有十七处呢？因所修静虑不同，故转生于色界之地也不相同。

所谓的色界十七处，即初三静虑各有三处，第四静虑有八处。其中第一静虑根据上、中、下品禅定不同，而分别转生于梵众天、梵辅天、大梵天；第二静虑三处分别为少光天、无量光天、极净光天；第三静虑三处为少净天、无量净天、遍净天。第四静虑中的前三处——无云天、福生天、广果天，属凡夫住处，由修习有漏上、中、下品四禅可转生于此处；若轮番修习有漏无漏的下、中、上、极上、最上品之四禅则转生属于圣者所居之处的净宫地，也即无想天、无恼天、善现天、善见天、色究竟天。

这样前三静虑各有三处，第四静虑有八处，共十七处。但是，克什米尔有部一些论师认为，在名称上虽然是十七个，实际上只有十六个色界天，因为他们认为初静虑中的大梵天与梵辅

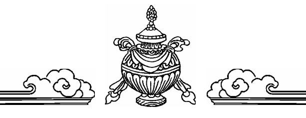
天实际上是一个，其中大梵天就如同现在的一个城市，而梵辅天就像是城市的边缘地带，因此不必分开单独安立。关于经部观点，则说法不一，《俱舍论颂疏》中说："此经部宗，除无想天者，以无想天与广果天身寿等，所以无想摄入广果，更不别立。若上座部，亦立大梵天，由身寿不同故；亦立无想天，谓与广果因果别故，由此色界即有十八天。"演培法师在其《俱舍论颂讲记》中说："颂疏说此十七处，是经部师立，那是错误的。正理二一说：'上座色界立十八天……无想有情于第四定，为第四处，与广果天有差别故，处成十八。'"《讲记》中认为，上座所指的实际就是经部，因此说经部的观点是色界有十八处。《大乘阿毗达磨杂集论》中说："梵众天，梵辅天，大梵天。少光天，无量光天，极光净天。少净天，无量净天，遍净天。无云天，福生天，广果天。无想有情天，无烦天，无热天，善现天，善见天，色究竟天。"《大毗婆沙论》卷一三六与《大乘阿毗达磨杂集论》观点一致，认为色界有十八天。

无色界则无住所，由转生而分四种，
彼处同分与命根，即心相续之所依。

无色界无有单独的住处，根据其禅定不同，所转生

之处有四种差别。因无有色法之故，其心心所法依靠同分及命根等不相应行而得以相续。

无色界没有色法的缘故，无有方位可指，因此也就无有处所，转生于无色界的有情在获得无色界等持而未退失的情况下，无论死于何处，立即在此处形成四名蕴，成为无色界众生。不过，虽然没有单独的处所，所转生之处也并不是没有分类，根据其所修持之禅定贤劣程度的不同，所转生的无色界有空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处四种差别。其中空无边处是指厌离形色之身，观想一切皆为虚空，然后加行入于空无边处定，后来即转生此处；识无边处，由厌离空无边处，转而思维清净眼等六识，由此加行而得以转生；无所有处即超越识无边处定，了知一切所缘皆为无有，入无所有定而思维何者亦无有，依此力则转生无所有处；非想非非想天，乃三界最高天，所以又称为有顶天，此天之禅定，没有下地之粗想，因此称为非想，但也不是没有细微之想，所以叫做非非想。因此，每一位修行人在修习禅定时一定要注意，上师的窍诀非常重要，我们若盲目执著上述的任何一种境界，很可能会转生于那一处，这样仍未超离三界，不是真正



的解脱。

对于无色界是否具有色法，各大论师的观点也不尽相同。克什米尔有部宗论师认为，无色界是无有色法的，因此也不会有单独的处所；红衣派有部宗认为，无色界有细微的色法，位于色界之上；无垢光尊者在《如意宝藏论》中说：无色界有细微色法，因色法极其细微之故，对其加否定词而说“无色”，是从不明显角度讲的。

按照克什米尔有部宗的观点，无色界根本无有色法，那此界众生之心依靠何者而得以相续呢？他们认为是依靠同分与命根。有部认为同分、命根等不相应行是实有存在的；在藏文注释中有一个“亦”字，在这里没有翻译出来，藏文中的“亦”字表明，无色界众生之心还可依靠异生、非具、得绳等得以相续。但是，经部宗认为，无色界众生并非仅依靠同分与命根存活，还需依靠业，因无色界众生是以前修持等持力的异熟果报成熟，依靠这种业力，他的心相续得以存活。

那么，欲界、色界众生的心相续不依靠命根与同分吗？不依靠。因为此二界众生对色法非常执著，而无色界众生以等持力已经远离色

法之想，其力量强大，因此只有无色界众生的心相续依靠命根与同分。

丙二、五趣之分类：

彼中地狱等五趣，经中宣说各名称，
非烦恼性非有记，所谓众生非中有。

地狱等五趣在《宣说三有经》中已经依各自名称进行了宣说，其本体不是烦恼性，也不是有记善法，而且五趣众生不包括中有身。

以上已经辨明了三界，那三界中是否五趣全部具足呢？欲界中，地狱、饿鬼、旁生以及人趣全部具足，天趣仅具足一分；色界与无色界只具足天趣。

五趣的本体是善是恶呢？“非烦恼性非有记。”不是有记法，有记法包括善、不善两种，五趣本性若善，则具有邪见而断善根之人不应存在；若五趣本性为不善法或有覆无记法，则未离贪的阿罗汉应该不属于五趣众生，但其虽无烦恼，身体仍属五趣，因为小乘认为，不仅阿罗汉，就连佛的身体也是包括在五趣之中的。

因此说，五趣属于无覆无记法，非善非恶，在此中感受众多生死之有情被称为众生。有部宗认为，众生是一种实有物体；经部宗则认为

蕴的相续假立被称为众生；中观宗认为五蕴的假合可以叫做众生，经部与中观的观点基本上一致，认为众生非实有存在。那么，五趣众生是否包括中有呢？“所谓众生非中有”，总的来讲，中有身应该是众生，但按照本论观点，中有身不属于五趣的任何一趣，因为五趣是所要转生之处，中阴身结生后的众生才属于五趣之中，而中阴身还属于未转生的阶段，《自释》中说：“趣义不相应故，趣谓所往不可说言中有是所往……二趣中故名为中有。”也就是说，“趣”是所应去的处所，中有是处于二趣中间的能往，因此不能将其包括于五趣之中。

有些论中说是“六趣”，也即将非天算为一趣，但是本论既然说是“五趣”，非天应该属于哪一趣呢？圣者无著菩萨认为，非天的身体、受用与天界不相上下，且与天人属于联姻友伴，所以应该包括在天趣中，但是因为已经失去天法，所以加否定词而称其为非天；《正念经》中说，非天一半属于旁生，在大海以下，一半属于天界，在大海以上；全知麦彭仁波切在《智者入门》中说，非天属于天界之中，共有五趣众生。

龙猛菩萨说：“诸佛或说我，或说有无我，

诸法实相中，无我非无我。”释迦牟尼佛在三转法轮中，针对不同根基的众生，首先在第一转法轮中说“我是存在的”，第二转法轮中讲“我是不存在的”，第三转法轮中则宣讲了远离一切戏论及言说的境界，说“我超越如来藏而存在”。本论所讲的，属于第一转法轮——“我是存在的”，也就是业、因果、轮回、器情世间全部是存在的。

既然众生存在，其身体与意识有何区别呢？下面即介绍“法之特点”。

乙二（法之特点）分四：一、七识处；二、有情九处；三、四识处；四、观察七识处与四识处所摄之义。

丙一、七识处：

身不同与识不同，身不同与识一致，
相反以及身识一，无色界中初三处。
此等即是七识处，余者非有彼能毁。

身识皆不同的人及诸欲天，身不同、识一致的初劫之初静虑，身相同、识不同之二禅天，身识皆同之三禅天以及无色界初三处，此七处称为七识处。其他处不能称为识处，因为识能被摧毁之故。

何为识处？识以爱的方式得以增上。如对

自己的禅定、处所有一种贪爱，以此方式心识得以增长。

既然说“七识处”，七种识处是指哪些呢？第一识处是指“身不同与识不同”，身体和意识皆不相同的有一部分众生，也就是欲界以及诸欲天。如三十三天和四大天王的身体、相貌、大小、颜色、形状等各方面皆不相同，其心识也是苦乐喜舍，有种种差别。欲界中，人与人无论身体还是意识也都不相同，如现在有很多双胞胎，长得非常像，但实际上，仔细看还是有差别，而且两个人的性格、爱好、素质等各方面也完全不同。再比如，演毛泽东的演员与毛泽东，他们两个人，大家都说：“长得太像了，演得太好了……”但实际上是否相同呢？完全不同，他们的身体不同，意识也不相同。

第二识住是指身体不同、识相同的第一静虑三处众生，此三处天人的身体不同，因为梵众天与梵辅天众生的身体、颜色、言语、衣裳等要比大梵天小，但他们的意识是相同的，因为大梵天在光明天时曾这样想：我要造一个梵天世界。后来他来到梵天世界不久，即有很多新的梵众天天人，所以大梵天此时认为：这些众生皆是由我的愿力所生。然后这些新生眷属

也认为：我们均由大梵天之意愿所生。所以说他们的意识是一致的。

第三识住则与第二识住相反，也就是身体相同、识不同的第二禅天天人。二禅天的天人皆为光身，其颜色、相状都是比较相同的。但他们的意识则不相同，因为他们的一些乐受未真正成熟，有些对未至定生起意乐，有些对正行生起意乐，因此根据其意乐的不同，有些住于未至定中，有些住于正禅之中。不过这也是有部宗的不同说法，实际上，人类当中也可以如此安立，比如出家人全部穿着红色的袈裟，身体是相同的，但心识则不相同，有些想回家去看看父母，有些则在学院里认真地闻思，所以也可以说他们是身相同、识不同。

然后第四识住是第三禅，也即身体与意识皆为一致。他们的身体、颜色等都是相同的，而心识都安住于一种禅定的乐受之中。第五、六、七识住，分别是指无色界的前三处——空无边处、识无边处、无所有处。

以上已经宣说了七识处，但是其他地方也是有心识的，为什么只是将以上七处称为“处”呢？其他的如无色界的有顶、色界四禅以及欲界三恶趣都不是识处，前面讲过，所谓的识处

是以爱的方式可以增长其心识的，但三恶趣众生对于自己所居之处产生极大厌离，并以痛苦来摧毁；四禅无想定以无因果之想来摧毁；无色界的有顶天则以灭尽定来摧毁，因此说，不能将此五处称为识处。

丙二、有情九处：

有顶无想天众生，经说有情之九处。
因于不欲之中住，是故其余非称处。

七识处以及有顶与无想天众生，即是经中所说的有情九处。其余三恶趣与无想天以外的四禅众生，因不愿于所居之处安住，所以不称为处。

众生九处，亦可称为九有情居或九众生居，又可简称为九有或九居。何为众生九处呢？前面所讲之七识处以及有顶、无想天众生即是众生九处。

那么，恶趣以及无想天以外的四禅众生为何不称为有情之处呢？所谓的众生九处是指众生都愿意从他处来于此中安住，并且不愿离开。但是三恶趣众生依靠业力之魔的招感，不得不居于此处，如同监狱众生时刻想从中出离，因此不称为处。另外，除无想天以外的四禅众生，均想离开自己所居之处而到无想天去，因为他

们认为在那里能够获得涅槃，所以也不能将无想天以外的四禅安立为处。

比如五明佛学院，上师如意宝在时（此时法王如意宝未圆寂），自然而然会有天南海北的众多弟子聚集，古人说："桃李不言，下自成蹊。"大家均会将这里作为所欢欣居住之处，这均是由于上师如意宝的威力所致，确实，在这里有佛法甘露的滋润，只要自己的心相续与佛法相应，一定会有很大利益。因此，大家不要把学院看成是恶趣处一样的，总是想往外面跑，一旦上师法王如意宝不在，那时候，法师们讲经说法也不一定有，你如果再想将这里作为所居之处，可能也没有机缘了，所以大家还是珍惜现在的时光。

丙三、四识处：

四处有漏之四蕴，自地独识未说处。

四识处即指自地所摄的有漏色、受、想、行四蕴，唯独识蕴不说为处。

除七识处外，经中还经常说"四识处"，四识处是指哪些呢？即指从恶趣至有顶之间的有漏四蕴。为何不将识蕴称为识处呢？"处"是指意识所安住的对境，比如喇荣，我们可以说

它是自己的住处，但能否将“自己”称为住处呢？不能。因此说，单独的识不能称其为识处，如同国王不是他的宝座一样，而四蕴可以称为识处，因它们是识所安住之处。

无漏四蕴能否称为识处呢？不能，因为是摧毁有漏蕴之因。既然如此，他地的有漏四蕴可否称为识处呢？也不可以，因为识处是以爱的方式安住，而他地的有漏蕴不能成为所住。

丙四、观察七识处与四识处所摄之义：

如若归纳有四类。

七识处与四识处如果归纳来讲则有四类。

以上已经讲了七识处与四识处，此二者包括所有的意识吗？此二者之间可以互相含摄吗？这可以分四种情况：第一类，可以为七识处所摄而不为四识处所摄，如七识处中的识蕴，在四识处中，识蕴是不包括的；第二类，四识处摄而七识处不含摄，如七识处中的三恶趣、第四禅以及有顶的有漏四蕴，因为意识不愿安住其中；第三类，七识处与四识处中皆不摄，如第四禅、有顶和恶趣的识蕴；第四类，七识处与四识处二者皆摄，如七识处中识蕴以外的有漏四蕴。

乙三（广说自性）分三：一、识入之理；二、识住之理；三、识去之理。

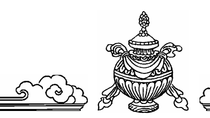
丙一（识入之理）分二：一、所入之处；二、入者中有。

丁一、所入之处：

有情具卵等四生，人与旁生具四种，
一切地狱与天界，中有唯有一化生。
饿鬼亦有胎生二。

三界有情具有胎、卵、湿、化四生。其中人与旁生四种生均具足，地狱、天界以及中有唯一是化生，饿鬼具有胎生与化生两种。

三界五趣，有情生生不息、不断流转，那么，他们是以何种方式受生的呢？“有情具卵等四生”，有情受生的方式共有四种：胎生、卵生、湿生、化生。此四生的说法，大小乘均如此承许，无垢光尊者在《胜乘宝藏论》等论典中也专门广讲过湿生的道理。而且，现代科学也是如此承许，如一些科学书籍上介绍：在一个古老的森林中，有个女人生了一颗特别大的人蛋，这个蛋通过六个月孵育之后，逐渐破开，发现里面有很多小孩子。但是，现代科学对此无法解释，认为非常稀有，将其作为课题来研



究、观察，实际上，释迦牟尼佛早已在经典中详细讲述过这个问题了。

四生应该如何解释呢？

胎生：与母体关系密切，需长时间在母胎中孕育才能出生，且出生之后不能独立生活，需要依靠父母才得以生存。《自释》中说："谓有情类生从胎藏是名胎生，如象马牛猪羊驴等。"《集异门论》云："云何胎生？答：若诸有情从胎而生，谓在胎藏先为胎藏之所缠裹，后破胎藏方得出生。"

卵生：与母体关系不如胎生密切，因出母体时仍是一个卵，但也需要母体孵化才能脱壳而出。《自释》中说："谓有情类生从卵壳是名卵生，如鹅孔雀鹦鹉雁等。"《大乘义章》曰："如诸鸟等，依于卵壳而受形者，名为卵生。"关于卵生，还有说是母体生下一卵，之后此卵自行出生，或者再再蜕变，不过与此说法无有相违之处。

湿生：借助湿气得以出生，母体仅作为出生所依附之处。《自释》中说："谓有情类生从湿气是名湿生，如虫飞蛾蚊蚰蜒等。"《集异门论》云："云何湿生？答：若诸有情，辗转温暖，辗转润湿，辗转集聚，或依粪聚，或依注道，

或依秽厕，或依腐肉，或依陈粥，或依丛草，或依稠林，或依草庵，或依叶窟，或依池沼，或依陂湖，或依江河，或依大海润湿地等，方得出生……广说乃至或依大海润湿地等，方得生者，皆名湿生。"

化生：不需要父母等外缘，依自己的意识欲望与业力忽然出生。《自释》中说："谓有情类无所托是名化生，如那落迦天中有等。具根无缺支分顿生无而欻有故名为化。"《大乘义章》曰："言化生者，如诸天等，无所依托，无而忽起，名曰化生。若无依托，云何得生？如地论释，依业故生。"

五趣有情全部具足四生吗？不一定。

人类与旁生四生全部具足，人类于初劫时皆为化生，后来开始积聚财产，渐渐地，人与人之间产生染爱之心，之后即有胎生。莲花生大师就是于莲花之中化生，但也有人认为，莲花生大师不是化生，而是胎生，因为在某些论部中常说"他的父亲如何如何……"，所以应是胎生。智悲光尊者在《集密意续》注释中对这个问题解释得非常清楚，他说："父子"可以有佛法方面的父子也可以有种性方面的父子，如经常提到的龙猛父子，因月称菩萨是龙猛菩萨

佛法上的传承弟子，因此将其称为父子，而莲花生大师无有真实的父母，是从莲花中化生，所谓的父子关系仅是从佛法方面安立的。人类也有湿生者，如自乳国王，于长净国王头顶降生，因此也叫顶生王（此公案于《白莲花论》中有详细记载)；《毗奈耶经》中记载：以前有一个乐扎布花园，其中有一棵特殊的芒果树，看树的人觉得奇怪，便问一个看相的人，看相者说：七天之后，芒果树中会出现一个女人。后来确实在芒果树中出现一个女人，于是就将她称为芒果生，芒果生曾做过妓女，后来被波斯匿王收为妃子。《涅槃经》中也讲到：芒果生女人属于湿生。另外，人类也有卵生，如商人与鹤交媾后生下的长老札与长老札雄，此二人长大后出家修行，证得阿罗汉果。现在的多数人为胎生。

旁生也有四生，如《楼炭经》云："四生金翅鸟，还食四生龙。"金翅鸟也即大鹏鸟，大鹏经常吃龙，而大鹏与龙四生都是具足的。另外，旁生中比如牦牛属于胎生；鸡、鸭等属于卵生；一般夏天时，地面比较潮湿处经常会有小虫出现,它们形成得非常快速;龙与金翅鸟皆有化生。

一般地狱、天界以及中有的众生唯一是化

生，它们以强大的业力，在极短时间中圆满其身体，然后感受业报。

饿鬼大多数是化生,但也有胎生的，在《大圆满前行》中有一公案：一个饿鬼有五百个孩子，她对昼辛吉尊者说：如果你遇到这五百个孩子的父亲，请让他快点回来，他到印度金刚座去寻找食物，已经十二年了还未回来。因此说饿鬼也有胎生。

有些人说：极乐世界不仅有化生，而且也有胎生，因为生于极乐世界的人，有的生于莲花之内，而莲花长时不开，如同胎生者被裹缚于胎藏之内，所以也叫做胎生。

四生之中哪一个最为善妙呢？化生、湿生、胎生、卵生中前前善妙，其中化生不伤害其他众生，对自己也无有损害；湿生者自己虽然感受痛苦，但不损害他人；而胎生不仅自己要感受一次痛苦，还会使他人也产生痛苦，故对自他皆有伤害；卵生不仅自他皆感受痛苦，且自己要承受两次痛苦，如鸡蛋从母体中出来时，母亲与自己都很痛苦，然后在蛋壳破开时，自己又会感受一次降生的痛苦。因此，大家一定要认真地闻思佛法，并将其真正的运用到相续当中，这样才能脱离四生所带来的痛苦，以人

们非常熟悉的胎生来说，孩子的降生给母亲带来的痛苦是非常强的，《大圆满前行》中也讲过：这时的母亲即将接近死亡。以前堪布曲恰讲课时说："不下工夫的人什么都不能成就，就像女人生孩子，如果没有勇气也是不行的，不信的话，你们问这些老年有经验的女人。"他说的是什么意思呢？我们学习解脱法一定要有勇气、有毅力，一定要下苦功，否则做任何事情也是不能成功的。

既然说化生最殊胜，为什么悉达多太子不示现化生呢？世亲论师在《自释》中说："现受胎生有大利故。谓为引导诸大释种亲属相因令入正法。又引余类令知菩萨是轮王种，生敬慕心，因得舍邪趣于正法。又令所化生增上心，彼既是人能成大义，我曹亦尔，何为不能，因发正勤专修正法。又若不尔，族姓难知，恐疑幻化为天为鬼，如外道论矫设谤言：过百劫后当有大幻出现于世啖食世间。故受胎生息诸疑谤。有余师说，为留身界故受胎生，令无量人及诸异类，一兴供养千返生天及证解脱；若受化生无外种故，身才殒逝无复遗形，如灭灯光即无所见。"也就是说，示现胎生有很大利益，主要有五个方面：第一，降生于释迦族，可为

其族人宣说佛法，后来帕吉波国王所残杀的释迦族人多数是获得果位的。第二，当时在印度，释迦王族特别受人尊敬，以此身份也可以使很多未入佛门者生起敬心，然后归于正法。第三，示现人的形象可以增上诸多修行人的信心，他们心里会想："他即是人，可以成就佛果，我也是人，我怎么就不能成就佛果？"由此生起大精进心。第四，释迦牟尼佛若是化生，则人们都会认为这是一种魔术，外道也会以此作为借口毁谤："他幻化于此，是要毁灭世间的。"所以佛为了息灭种种怀疑与毁谤，而示现胎生。第五，若佛为化生，则在涅槃时不会留下舍利，那么也就无有以舍利度化众生的机缘了。以前阿育王造八万四千舍利塔作为人们恭敬供养的对境，现在教法虽然已灭，但舍利没有毁灭，而且仍在度化众生。所以，释迦牟尼佛以种种原因示现胎生，有极殊胜的利益。

丁二（入者中有）分五：一、本体；二、能立；三、身相；四、法之差别；五、入生之理。

戊一、本体：

死有中有间蕴生，未至应至之境故。

在死有与生有之间产生的五蕴相续即是中有，尚未到达应去之处，所以不能称其为来世。

本论一般讲四有，即死有、中有、生有、本有。这里首先讲何为中有。有些大众部认为，中阴身是不存在的。本论认为，中阴身应该存在，它的本体是什么呢？也即死有过后、生有之前的五蕴相续。实际上，中阴身无有真正的色蕴，但其中有一些细微的意识状态，可将其称为色蕴。大圆满中经常讲四大中阴——自性中阴、临死中阴、转世中阴、法性中阴；也有讲六大中阴，也即在前四种中阴的基础上加睡梦中阴与禅定中阴，这两种中阴可以包括在前面的自性中阴里面，因为都是处于此生的一种不同状态，所以我们现在也可以叫做中阴。

中有既然在死有之后，可否将其称为人的来世呢？有部认为，不能称为来世。因为中有还没有到达它想要去的目的地，比如一个人已经死亡，下一辈子也许会变成牦牛，但在其还未得到牦牛的身体时，意识已经离开人的身体，而且这个身体也已经在尸陀林成为鹰鹫的美食，此时的五蕴相续就是中阴身，当此中阴身已经到达牦牛的身体时，才可以称其为来世。

有部论师是这样回答的，但此观点有个别论师并不承认，下面就通过理证和教证来说明这个问题。

戊二（能立〈依据〉）分二：一、理证；二、教证。

己一、理证：

中有并非是后世，如谷相续同法故。
影像本体不成立，及不同故非比喻，
若一无有二共存，非相续因二法生。

有部：中有存在，由相续而生故，如谷芽。大众部：中有不存在，间断而生，如影像。有部：首先，比喻不成立，影像本体不成立，因于一处不得二法并存；其次，意义不成立，像与中有之相续不同，因影像由物、镜二者产生之故。

大众部认为：中阴不存在，在死有过后稍稍中断，而出现生有。如一个人死后，若七天后变成牦牛，则此七天之间是一个中断的过程，然后是生有，再转生为牦牛，中间有一个中阴身没有必要。

首先以理证对其进行驳斥。中有并不是后世，因为还未结生，而前世已经灭尽，中间不会有一个间断的过程，因此中阴应该存在，是

死有与生有相续的一个过程，就如同种芽相续，是接连不断而产生的。

大众部认为，这种说法不能成立。死有与生有之间应该间断而生，如同镜中面像是面容的相续，但却由面容中断而进入，同样，生有被死有中断之后产生是合理的。

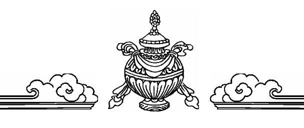
实际上，你们所列举的比喻与所表达的意义皆不能成立，为什么呢？首先，比喻不能成立，以影像本体不成立，因于一处两个微尘不能同时并存故，也就是说，面像由八个微尘组成，镜子也是由八个微尘组成，若面像实有，则面像显现于镜中时，组成镜子的八个微尘于何处存在？若已经不存在，则镜子不存在，这显然不合理；若是存在，面像与镜二者的微尘如何共同处于同一位置，故此比喻不正确。《自释》中以四点说明“一处二色不可并存，故像非实有”之理。第一，镜像同处，如云：“谓于一处镜色及像并见现前，二色不应同处并有，依异大故。”镜与像所依之大种不同，故此二色法不会处于同一位置，所以说像不是实有色法。第二，两像同处，如云：“又狭水上两岸色形同处一时俱现二像，居两岸者互见分明，曾无一处并见二色，不应谓此二色俱生。”狭窄两岸的

景物，同时现于同一水面，可知两岸景物之像并非实有。第三，影光同处，又云：“又影与光未尝同处，然曾见镜悬置影中光像显然现于镜面，不应于此谓二并生。”以物体遮障光线后即会形成暗影，但若在此暗影处放置一面镜子，却可将光的影像映现出来，这说明影像不是实有。第四，远近见别，释云：“或言一处无二并者，镜面月像谓之为二，近远别见如观井水，若有并生如何别见，故知诸像于理实无。”镜中有面像与月像二者，见其中面像很近，见月像却很远，既然影像同处一镜之中，为什么又会有远近之别？可见，影像不是实有。

其次，意义不能成立。镜中面像与面容同时存在，而死有与生有是此灭彼生，故此二者完全不同。而且，面像的产生，需要面容与清洁的镜子两个主要条件聚合，而生有唯一由死有产生，属于一缘生法，因此说，此影像喻在意义上也不能成立。

由上可知，大众部所列举的比喻不能成立，同样，“中有不存在”的观点也是不能成立的。生有与死有相续而生，其中必定由中有作为连接，所以中有应该存在。下面再以教证进一步说明。





己二、教证：

佛亲说故有寻香，说五众生经亦成。

佛亲口宣说寻香存在，以《五不还经》及《宣说七善士趣经》亦可成立。

中有应该存在，世尊在《宣说七有经》中说：“‘有’有七种，即五趣有、业有、中有。”因此中有应该存在。

又于《健达缚经》中云：“若现前三处，则子住于母胎中，具足堪能、月经，父母贪爱交媾，寻香。”此中寻香即指中阴身，也就是说，若想进入母胎需要三个条件具足：母亲身体无病具足月经、父母交媾、有寻香现前。以此可证明中阴身存在，否则，为什么要说“有寻香现前”呢？

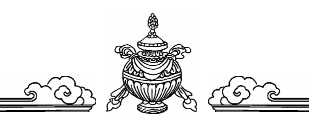
对方认为：寻香也即五蕴灭尽。也就是说，他们认为此灭法即为寻香。但是，灭法为中阴身不合理，《达林之子经》中云：“汝之寻香即刹帝利种姓或……”经中说，此寻香是东方而来、西方而来、是刹帝利种姓……但是灭法不会有种姓，或说其从东方来，从西方来。

再者，《五不还经》中说：“有五不还。一者中般，二者生般，三无行般，四有行般，五者

上流。”中般即于中有位入无余涅槃之不还果圣者。所以，中有应该存在，否则中般亦应不存在。

这时，对方反驳说：有一天界名为中，于此般涅槃即为中般。这样一来，生般涅槃等也应是针对天人种性而言了，你们如果不如此承许，那也不应该单单说中般是针对天人而言的。而且，《宣说七善士趣经》中说：“中般涅槃有迅速涅槃等三种。”下面讲二十僧伽时会讲到，中般涅槃分为三种：迅速般涅槃、非速般涅槃、经久般涅槃。迅速般涅槃指刚刚获得中有时得般涅槃；非速般涅槃指于中有停住期间得般涅槃；经久般涅槃指中有将灭，临近生有时得般涅槃。实际上，此三者分别是针对利根者的上、中、下品而言的，大圆满中也说，利根者即生成就、中根者中阴成就、下根者来世成就。

以上以教证亦证明中有是存在的。密法中将中阴分析得非常细致，而且，中阴身是在座每一位修行人不久的将来必定经过的，索甲仁波切的《西藏生死书》现在于东南亚非常畅销，也许主要是因为索甲仁波切将中阴救度密法中的一些内容，以现代人的口吻表达出来，这样使很多人觉得非常稀有。因此有关这方面的内容，大家应该多了解，在中阴阶段一定会有所帮助。

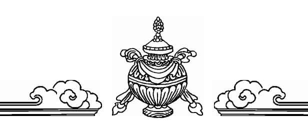


戊三、身相：

此一引业相同故，如当本有之身形，
本有即是死有前，居生有之刹那后。

中阴身与当来之本有的身形相同，因是同一引业之故。本有就是指居于生有之后、死有之前的五蕴相续。

何为引业呢？第五品中将会讲到引业与满业，所谓引业就是指决定使某一有情在来世将转生于某处之业；满业则为转生之后所受之业果。那么何为四有呢？本有，即一个众生从母胎出生的刹那，一直到最后死亡的一刹那之间。死有与生有只是一刹那，死有即死亡或说气息断尽的最后一刹那；生有即刚刚出生的一刹那。本有是位于死有之前、生有之后的五蕴相续，中有则是死有之后、生有之前的五蕴相续。密宗也有四种中阴的说法，其观点与本论稍有不同，密法中，临死中阴是指从罹患不治之症开始，一直到内呼吸停止或死亡状态来临的这段时间；之后，属于法性中阴阶段；法性中阴过后即为受生中阴，也叫转世中阴，此后开始投生即形成自性中阴。在《空行心滴》、《闻解脱》中的一些分析方法也稍有不同，但本论的分析方法比较好懂。



按有部观点中阴身应该存在，它的身形如何呢？中阴身的身形与本有的身形相同，如即生是人，来世将成为天人，则中阴身的形象即为天人形象，为什么这样承认呢？因为中有与本有的引业相同之故。但是，《自释》中提出一个疑问：若中阴身的形象与本有相同，为什么悉达多太子的母亲会梦到六牙白象入于胎中？为什么不是悉达多太子的形象呢？世亲论师回答说：这只是一个吉祥梦兆而已。比如在迦叶佛时，有一位国王做了十个梦，有十八个人拿一块布；一个大象从房中出来，但尾巴仍夹在窗中……这十个梦境，预示着未来释迦牟尼佛的教法中，有些修行人会出现一些不如法的现象，但这并不是未来释迦牟尼佛教法当中所有的状况在梦中真实出现，只是相兆而已，这一点应该清楚。

一些大乘论典有关中阴身形象的问题，与本论观点有些不同。密宗说中阴如果是八天，则前四天为人形，后四天为天人形象。一般来讲，也没有固定说法，因为众生业力不可思议，《自释》中说：众生之业不可思议，有些众生变成中阴身的刹那即变成来世的形象，有些则为前世的形象。去年学习《前世今生论》时，

讲到根登群佩所著的《喜饶嘉措格西传记》里面提及，喜饶嘉措格西的前世是一个女人，他于中阴期间，一直骑在红色牦牛的背上，后来逐渐飘游到格西今生父母的家门口。因此，中阴身的形象并不固定，在研究、分析问题时，不能以一种绝对的方式判断。

中有身的颜色如何呢？地狱中有身如被火焚烧的树干，旁生如烟，饿鬼如水，欲界天人与人类如金色，色界中有身是白色，无色界无有色法之故，不存在中有。中有身的体积是多大呢？欲天与人类的中有身如五六岁之孩童，菩萨中有如盛年，且具足相好。

有关中阴身的时间也没有固定说法。世友论师认为，中阴身一般是七天；其他论师说，中阴身是七七四十九天；经部与大乘认为，中阴身的时间不能固定，因缘具足即可投生，因缘不具足则长时不能投生。《前世今生论》中讲，有一位上师的弟弟，叫多杰将参，他在中阴时一直也未找到一个能够使自己满意的投生之地，故而很长时间也未投生；以前西群卡杖玛在传记中说，他看见有些已经在中阴阶段呆了三年，仍未投生；还有转轮王，他本来具有相好，但因为人寿八万岁以后就不会出现转轮王，

因此具相的转轮王王子一直不会投生。另外，一般旁生作不净行均有固定时间，如牦牛是在夏天作不净行，恶狗是秋天，人熊是冬天，马是春天。这样一来，如果一个中阴身将要投生为牦牛的话，它就要一直等到夏天才可以投生。还有些中阴身，虽然应该转生于马胎中，但因为不愿意继续等，就会投生于其它骡子等与马相同众生的胎中，也有这种现象[93]。

中阴身降生时，一般色界众生身体圆满，著衣而生，因他们大多数知惭有愧之故；欲界众生裸体降生，因为是无惭无愧的，但也有特殊情况，如白衣比丘尼由于往昔对迦叶佛供养衣服，以此因缘，后来多生之中皆著衣降生，因此对于这种俱生白衣，佛陀也是特殊开许的。

戊四、法之差别：

同类具天眼者见，具有业之神变力，
诸根具足具无碍，不可退转即寻香。

同类中阴身可以互见，具天眼者亦可见；中阴身诸根具足，且具有业之神变力，可以无碍穿行，其形成之后即不会被他缘所转，以享受香气而生活。

中阴身既然存在，我们为什么见不到？以

[93] 骡子与马不同，它春夏秋冬都会作不净行。

什么眼才能见到中阴身呢？中阴身并不是所有的眼都能见到。首先，作为同类的中阴身互相可以见到，还有一些通过修行具足清净天眼者也可以见到。

法王如意宝经常会批评一些瑜伽士、还魂师以及空行母，他老人家说：你们有没有天眼？如果没有天眼，中阴身是见不到的。因为具足天眼需要很多条件，比如远离睡眠、昏沉、掉举等，但也不能因为本论所讲到的天眼未开，就说所有的瑜伽士以及密宗修行人不能见到中阴身，实际上，密宗也有一些特殊情况，比如一些密宗大成就者通过密法不可思议的威力，马上能见到中阴身。因此，我们也不能以具足睡眠来否认某些修行人的修行境界，因为这些瑜伽士的力量是不可思议的。法王如意宝为什么要批评这些人呢？是为了使某些修行人能够规范自己的行为，对自己所说的话详加考虑，以前法王如意宝也说："玛意玛空行母还是不要受沙弥尼戒，你说的百分之百正确是不可能的，中间肯定会说妄语。"不过，可能很多人对因果半信半疑的缘故，经常找一些瑜伽士问自己的前世后世，实际上，作为一个修行人也没有必要问很多，"欲知前世因，今生受者是，欲知来

世果，今生作者是。"只要我们精进行持善法，来世一定会有一个好的结果。

中阴身不是俱生眼根能见到的，因其极为清净细微，具有以业力所生的神变力，能够快速行于空中。并且可以在山岩等处无碍穿行，由于中阴身四处寻找投生之处，而山岩等处可以见到昆虫的缘故，因此中阴身会在山岩等处往来穿梭。

但是，中阴身不能穿过母胎与金刚座，为什么呢？因金刚座是贤劫千佛成佛之处，具有无比的加持力，《前行》中说：空劫时，金刚座也不会毁灭，并且远离四大损害，宛如空中悬桶一般。因此中阴身不能穿行于其中。另外，众生入胎时，也有不同说法：有些从阴道入胎，有些从肛门入胎。但入胎后即昏厥，由于其业力的牵引，就再也不能去别的地方。但也有些个别的业力，如有些中阴身入母鸡的胎中，变成蛋，这个蛋没有孵化就死了，然后又投生于另外一只鸡的蛋，在这种情况下，蛋壳未破也是可以转生的，这是特殊情况。《善护商主请问经》中将中阴境界描述得非常细致。

有些人说："念破瓦时，是不是意识把头顶弄破，然后意识才出去呢？"并非如此，实际

上这是从密宗修行人的修行境界而言的，意识并不一定非要从头顶的洞洞出来，它不具足形体，从任何地方都可以出来，不是说没有小孔，意识就出不来，或者孔越大，意识出来得越方便，没有这种说法。

中有身还有哪些特点呢？中阴身是五根具全的，比如原来是聋哑，诸根不全，但在中阴身时可以听到种种声音，而且也可以说话。所以除一些特殊业力以外，一般情况下，中阴身都是诸根具足的。

另外，前面也讲到，中有与当来本有是由同一业力所牵的，因此中有形成后就如同已经到了来世，再不会被外缘改变。比如一个众生来世会转生为天人，那在中有现前时就不会再改变。既然如此，对亡人作佛事是否起作用呢？还是有作用的。比如一个有情来世将转生为恶狗，若家人给他念经，也可以使他在来世做恶狗时的痛苦很少，或者做恶狗的时间很短，按照大乘说法，若遇到善知识对其进行超度，马上就会得到解脱。

佛经中经常会提到寻香，为何称之为寻香呢？无色界没有中有，而色界的中阴不享受气味，因为在上界是没有香气的，所以“寻香”

唯一是指欲界中阴身，有一些因缘不好的中阴身，就会享受臭气；缘分好则享受香气，它们依靠气味生存。藏族一般在亡人过世的四十九天中不间断地为其烧熏烟，就是这个原因。

戊五、入生之理：

生起颠倒之心故，欲行淫往所去境，
湿生化生欲香处，地狱中阴头朝下。

中阴身由于对父母生欲求行淫之心，便前往投生入胎；湿生与化生因欲求香气与生处而投生于彼处；地狱中阴则头朝下转生。

中有身在投生时，四生的受生情况也有所不同。

胎生与卵生是以颠倒之心投生，也即中有身于远处见到父母交媾，若此中有身将转为男性，便对父亲生嗔心，对母亲生贪心，因想与母亲交媾而前往入胎，首先昏厥后即已住胎；若转生为女，则对母亲生起嗔心，由贪恋父亲而入胎。以上是本论观点，在其他论典中，也有一些不同说法。《阿难入胎经》中说：若转生于善趣，具足福报的中阴身会见到宫殿、宝座，于此生欢喜之心，想坐于宝座之上，此时即已入胎；不具福报的中阴身则见到远处有暴雨、

狂风等，于是开始找寻躲避风雨之处，此时便会入胎。在《善护商主请问经》中描述入胎的情形时说，中阴身若转生为天人，远远的地方便会见到天子、天女享受快乐生活，然后想与其共同享受时，就会转生于天界；若转生为人，就会见到很多人嬉乐，因为想去那里生活，就会转生；转生地狱的众生本来不会对地狱产生贪心，但在转生时若感觉十分寒冷，便会想去一个温暖之处，当见到地狱的火焰时，就会转生于热地狱，若转生于寒地狱则与上述相反。

中阴身是每一个人必须经历的过程，在自己成为中阴身时，究竟应该怎么办？大家还是应该仔细想一想。密法中的说法与《阿难入胎经》基本相同。不过，按照密宗观点，在成为中阴身时，应将父母观为佛父佛母，自己则观为种子字，如“德”字、“吽”字等，并且发愿：愿我入胎后能够成为真正有缘的密法法器，能够真实修持并弘扬密法。

以上是胎生与卵生众生的投生方式，湿生的中有众生因远远地闻到香气，产生贪染心，而投生于此；化生中有则看见转生之处而生起贪爱心后转生，此二者因业力的不同，所嗅之香与所生之处的净秽皆有不同。在这里也有一

个疑问：中有身怎么会对地狱产生贪爱而转生于彼处呢？《自释》中说：“由心倒故起染无失。”与上面所讲的《善护商主请问经》中所说相同，以众生的业力所致，因为炽热而想入于凉爽之处便会转生于寒地狱，由于寒冷而想去往温暖之处便会转生于热地狱，依靠此种颠倒心即会对地狱产生贪爱而转生。

中有身在转生时，天人头向上，人、鬼、旁生的中有身与人等形象相同，地狱中有身则由阎罗卒用绳索系上，头朝下被带走。

一者明知而入胎，他者亦有知住胎，

亦有知生余均迷，卵生亦有恒不知。

胎生有情的入胎有四种，一者明确了知入胎，二者了知入胎与住胎，三者从入胎到出胎全部了知，第四者皆不了知；卵生有情对于入、住、出三位恒时不知。

上面已经讲了胎生有情是以颠倒心入胎的，但这里也有一些特殊情况。颂词中“一者”是指转轮王，他在入胎时，因其福报现前，故于入胎时会清晰了知，但住胎、出胎则不知道；“他者”，也即缘觉，他不但了知入胎，而且住胎时的情况也了知；“亦有”指佛陀，他在入胎、住胎、出胎时全部知道，比如悉达多太子从兜率天来到南赡部洲入胎时，对所有胎生众生宣

讲佛法，住胎时也对无量众生讲法，还有出胎时的情况，佛陀全部了知，当时他虽然没有成佛，但因为是最后有者，所以从入胎到出胎也是全部了知的；“余”指一般的凡夫众生，他们从投胎到出生全都不知道，因为一般众生在投生后，自己的心识已经昏厥。但也有一些前世有因缘或者愿力的人，会了知这些情况，而且在密法中依靠上师的窍诀，也会了知这方面的一些情况。

“卵生”指独觉，他对于入、住、出三位皆不了知。前面已经讲过，缘觉是知道入胎与住胎的，而这里又说不了知，是否矛盾呢？前面说的是麟角喻独觉，这里指众部独觉，所以并不矛盾。

了知入胎前三种，轮王缘觉与佛陀，
福或智慧或福慧，广大之故次第知。

上述讲到的四种入胎情况，前三种分别指转轮王、缘觉与佛陀，由于他们过去世积累广大的福德、智慧以及福智二者之故，所以今世中会次第了知入胎、住胎、出胎的情况。

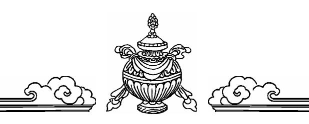
前面讲到入胎的四种不同情况，其中前三者是具足正知的，第一种是转轮王，因为他往昔积累了广大的福德资粮，故于今世会了知入

胎；第二种指缘觉，因其于过去世多闻而且善于思择，积累了广大的智慧资粮，所以今世了知入胎与住胎；佛陀则在三大阿僧祇劫当中积累福慧二资，因此全部了知。一般凡夫人由于福德与智慧资粮都非常微劣，所以入胎、住胎、出胎均不知道。

以上是小乘《阿毗达磨》的说法，若按密宗观点，一些如理如法修学密法的修行人，在中阴时会见到美丽的花园或者无量宫殿，这时他知道：我该入胎了。于是，将自己的父母观想为本尊，而自己若想智慧广大则观想“德”字；若希望能力广大就观想“吽”字；若希望悲心广大，就把自己观想为“舍”字，这样边观想边发愿，然后入胎，这种情况也有。这是密宗的不共特点。一般来讲，凡夫在入胎后会有胎障，有些活佛也会受到胎障的影响，在入胎后就已经完全迷惑，出胎时一无所知，这种情况也是真实存在的。

丙二（识住之理）分二：一、住于何处心之缘起；二、依何而住食之缘起。

丁一（住于何处心之缘起）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。



戊一、略说：

无我仅是蕴而已，烦恼与业作因缘，
转世中阴之相续，犹如灯火而入胎。

所谓的人我并不存在，仅是蕴的相续假立而已，其以烦恼与业作为因缘，产生中有之蕴相续，依此相续入胎，如同灯火相续不灭而去往他处一般。

有些外道徒认为，佛教既然说中有存在，那就必然存在从前世到今生、从今生到来世的我，因此说“我无有”不合理。

实际上，按照中观观点，名言中假立的人我可以存在，但是，如果真正去观察：一个实有的我从前世来到今世，又从今世去往后世，这样一个真实自性的我是否存在呢？并不存在，若我存在，则前世、今生、后世的这种不同阶段就不合理。那“我”究竟是什么呢？只是五蕴的聚合，《入中论》中以车作为比喻来说明人我不存在的道理：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯积聚复非形。”其中的车就如同我，而车支如同诸蕴，通过这种七相理论观察，所谓的“我”并不存在，只是将五蕴的聚合假立为我而已。

这时，对方又提出疑问说：我是五蕴的聚

合不合理，因为这样一来，舍弃今生五蕴而受生后世的我就不存在了。

没有这种过失，所谓从今生去往后世的“我”，只是一种蕴的相续，依靠这种相续可以成立补特伽罗我。

既然如此，依靠蕴的生灭，即可完成从此处灭尽、于彼处投生的过程，不必说是蕴的“相续”，而且依此生灭刹那之蕴如何相续？对方又提出这样的问难。

由于一直在实有的基础上考虑问题，所以破除实有之我后，转而开始认为蕴是实有，而轮回就成为“蕴”在此处的灭尽与彼处的新生。需要了知，蕴是刹那生灭的无常法，没有能力从前世转至后世，不过，虽然蕴是刹那生灭之法，但依靠业和烦恼而产生中有之蕴相续，以此相续即可投生入胎，继而产生本有，之后死有，如此一来，轮回才得以流转不息；如同灯火虽然是刹那生灭之法，但前面的火焰与后面的火焰相续不断产生，并且辗转照亮屋子的各个角落一般。

在众多外道中，除顺世外道以外，大多数都是承认有轮回的，但他们都认为有一个实有之我在流转轮回，包括现在的一些世间人，他

们也会说“我下辈子如何如何……”，本颂针对这种“我存在”的观点，首先提出了“无我”，继而说虽然无我，但是依靠五蕴的相续不断，轮回还是存在的。

那么，众生在投生时，其身体与心识是否皆依父母精血产生呢？对于身体的产生，在《自释》中提到两种观点：一种是身体由精血产生，一种是身体由其他大种产生，依精血安住。其实这两种说法并不相违，因为依靠父母的不净种子，也即精血，逐渐地增长扩大而形成身体。但是，心识并不是依靠精血产生的，因其为明觉的本体，由它在轮回中不断地流转、迁移，也就是说，今生第一刹那的心识依靠前世最后刹那的心识相续而产生。

既然心识不依靠精血产生，为什么在孩子身上能够发现很多类似父母的特征呢？父母的精血虽然不是心识产生的直接因，但却可以起到助缘作用，如同种子播在良田中，就会结出丰硕的果实，而且味道甘美，若播撒在贫瘠的田地中，则所结果实也是鲜少、瘦涩。同理，以精血作为缘，再加上后来共同生活的熏染，父母与子女的相似也就不足为奇了。因此，身体与心识之间存在一定的关系，讲《前世今生

论》时曾经提到，身体与心识并不是同一体，也不是从身体的某一部分派生出心识，暂时来讲，可以将身体与心识安立为所依、能依的关系，而且在这种关系之中，此二者互相作利害。

有些外道又提出这样一个问题：既然心识是接连不断而存在，那心识是不是已经常有了？而且，由于能够回忆前世，所以“我”也应该常有存在。

以回忆前世不能成立我是常有，《四百论》中说：“若有宿生念，便谓我为常，既见昔时痕，身亦应常住。”有些人一生下来，身体上就带有一些伤痕，《前世今生论》中有很多这种例子，比如一个小女孩，能够回忆前世并且知道前世是中弹死亡的，而且在她身上能够清晰见到中弹的痕迹，两三岁时，若摸触这个疤痕还会有痛感。若按照上述观点，因现在心识当中能够现起宿世的回忆，就说明我是常有的话，那么，根据今世身体上的宿世疤痕，也可以证明身体应该是常住不变的。但是，这一点显然不能成立。那为什么前世身体的疤痕会在今生身体上出现呢？月称论师解释《四百论》的这一颂词时举了一个比喻：一间茅棚顶上站了一只鸽子，而茅棚中若放一碗酸奶，鸽子的爪印就会出现

在酸奶中。是什么原因呢？这就是缘起。一切万法都是从空性之中依缘而起，虽然种种因果现象存在，但却是如幻而显的，因此不能因为具有回忆往世的忆念，就说我是存在的，这唯是因缘假合而有，并不是前世我与今世我有直接一体的关系。

《四百论》中的这个教证十分重要。现在的很多科学家、理论学家根本不知道生命虚幻的本质，以各种科学仪器研究，认为回忆前世、宿世疤痕等种种现象非常奇妙，但怎样研究也找不到一个正确的结论，实际上，这个问题的答案，佛在几千年前就已经告诉我们了。因此，若能将中观与《俱舍论》的道理相结合，一定会对释迦牟尼佛的教法生起极大信心，由此也必定会产生真正的定解，而且这种定解是非常稳固、无法摧毁的。特别是对于前世今生的问题，一定要生起坚固的定解，这一点对于我们的修行十分关键。

如同牵引渐持续，转生后以业烦恼，
再次前往他世间，是故有轮无初始。

诸蕴相续以业力的牵引不断辗转，同样，在转生后，众生依靠业与烦恼，将再次去往后世。因此说，三有轮回无有初始。

既然说依靠中有之蕴相续入胎，那这种相续究竟如何产生呢？众生由于业与烦恼的牵引，首先形成凝酪等住胎五位，《自释》中说："谓母胎中分位有五：一、羯罗蓝，二、頞部昙，三、闭尸，四、健南，五、钵罗奢佉。"其中，第一个七日属于羯罗蓝位，是父母精血最初和合的阶段；第二个七日是頞部昙位，形状如同疮疱；第三个七日是闭尸位，因为是含有血球之嫩肉，故亦称为血肉；第四个七日属健南位，此时已经成为肉团，可以触摸，故称为坚肉；第五个七日是钵罗奢佉位，此时出现身体各部分的肢节，所以叫做支节位。众生入胎后所经历的过程，在《大圆满心性休息》中有详细讲述，如："凝酪膜疱及血肉，坚肉支节鱼龟形，经七七日渐成身。"这里说是七个七日，不过也只是在《自释》所讲到的第五个七日基础上作了更加详细的区分，所以也没有矛盾之处。

在第五个七日之后便会出现十二缘起中所讲到的六处。之后，此胎儿在母胎中经过九个月左右即会出生，在出胎后将经历在生五期，即婴孩、童年、少年、中年、老年。对于在生五期的年龄阶段有很多不同说法。有论师说：婴孩是出生后直到六岁之间，童年是指六岁到

十五岁，少年是十六岁到三十岁，中年是三十一岁到四十岁，老年则是四十一岁之后。在《俱舍论大疏》中说：婴孩是从出生到可以玩耍之间，从开始玩耍直到可以作不净行之前称为童年，可以作不净行到三十岁属于少年，三十岁到五十岁是成年，五十到七十岁是中年，老年是七十岁以后。

众生在出生后便以烦恼积业，之后，依靠今生所积累之业和烦恼前往他世，就这样不断生死流转，所以，讲义中说："四有之轮不断旋转，无始无终。"

在这里有一个问题：讲义中说"轮回无始无终"，而颂词中则讲"有轮无初始"，那我们的轮回究竟有边还是无边呢？若轮回有边，则轮回空尽，诸佛事业亦尽；若轮回无边，诸佛将无法度尽众生，则其所发之愿不能圆满。实际上，若针对总的轮回来说是无始无终，但若针对个别众生的轮回来讲则无始有终，比如一个人从无始以来流转到现在，在今生通过修习显密教法，最后获得佛果，这个人即已到达轮回之边际。《自释》中也这样讲："生死决定无初，然有后边，由因尽故。生依因故，因灭坏时，生果必亡。"就像种子，在其前面谁也找不

到它的初始，但若此种子烧焦后则再也不会生芽。所以，轮回无边是针对总的轮回来讲，而个人轮回是有边的。

戊二（广说）分三：一、分位缘起；二、缘起之本体；三、以比喻说明三支。

己一（分位缘起）分四：一、自性；二、观察摄受；三、定数之理由；四、起生之差别。

庚一（自性）分三：一、分类；二、各自法相；三、彼等之必要。

辛一、分类：

此即缘起十二支，分为三份前与后，
各自均有二缘起，中间八种寿圆具。

缘起十二支可分为三方面，其中前际与后际各具两种缘起，中际具有八种缘起。若是胎生并且寿命圆满者，可于三世中圆满具足此十二支。

缘起，即诸法众缘和合而生起。讲中观时常说"缘起性空"，也就是说，世间万法若真正去观察，是不存在的，但在未观察时，只要因缘聚合就会出现果，这就是所谓的缘起。全知麦彭仁波切在《智者入门》中说：若懂得缘起

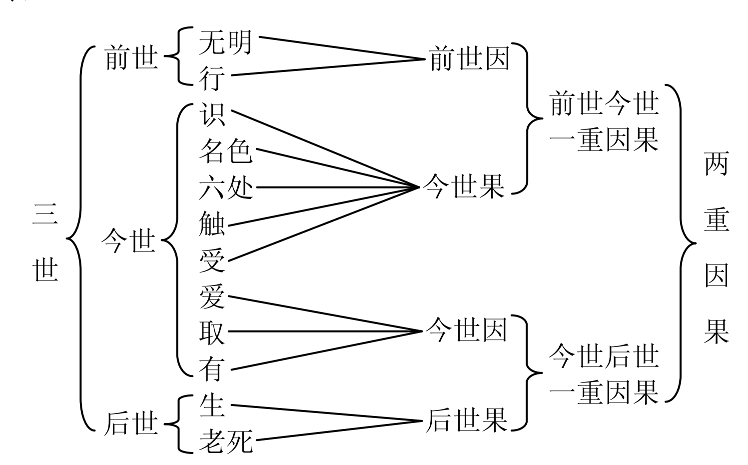
法，一方面对实有的我不会执著，另一方面，对轮回的前际后际也会生起极大定解。因此，通达缘起法非常重要。

十二缘起，即无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。此十二支，按有部观点是于三世之中圆满的，其中，无明与行二支属于前世，生与老死属于后世，从识到有之间的八支属于现在世。

一个补特伽罗若圆满具足十二缘起，需要两个条件，即胎生以及寿命圆满。其他种生，或者虽是胎生但中间死亡者均不具足。

以上是按照有部观点讲述的三世两重因果。

表一:



唯识宗不承认三世两重因果，他们认为，完整的一次因果在两世中可以完成，即无明、行、识、爱、取、有六者为因，名色、六处、触、受、生、老死六者为果，由于前世圆满了六因，所以才有今生的六果，同样，后世会产生六果，是因为今世圆满了六因。

辛二、各自法相：

烦恼现时为无明，宿业诸识名为行，
识即结生之诸蕴，名色显露六处前，
六处三者聚前蕴，触能知苦乐等前，
淫爱之前乃为受，爱即行淫之贪者，
取为得财而奔波，有为能生后世果，
结生之蕴即是生，至受之间为老死。
传说此乃位缘起，主要之故称支分。

前世烦恼现前时即为无明，造作诸业时即为行；今生结生的一刹那为识，结生之后六处生前为名色，在根境识三者未聚合之前为六处，出生后到能了知苦乐感受之前为触，产生感受乃至出现淫爱之心前为受，对资具、淫爱贪著者即为爱，为获得上述妙欲资财而四处奔波即为取，能够引生后世果之业为有；依前世所造之业，后世结生之第一刹那为生，此后的名色、六处、触、受四者即称为老死。传说这是以分位缘起而宣说的。以上从

主要角度为各支分安立了各自的名称。

“十二缘起”的本体如何呢？

一、无明：《自释》中云：“于宿生中诸烦恼位至今果熟，总谓无明。”有部认为是前世烦恼现行之五蕴。经部以上认为，所谓无明是一种单独的心所，不包括于色蕴之中。

二、行：由于无明烦恼而造作善恶诸业的五蕴，即称为行。《自释》说：“于宿生中福等业位至今果熟，总得行名。”

此为前世包括的二支缘起。

三、识：今生入母胎结生的一刹那五蕴叫做识。《自释》说：“于母胎等正结生时一刹那位五蕴名识。”此处的“识”指入胎刹那之五蕴，因于中阴身时具足四蕴，而在入胎刹那即具足五蕴，此时也即指四有之中的生有。

四、名色：《自释》中说：“结生识后六处生前，中间诸位总称名色。”也就是从结生于母胎之刹那后，直到六处出现之前的五蕴，叫做名色。何为名色呢？名也就是指受想行识，在凝酪、膜胞等还未形成之前，此四者已经存在；当凝酪、膜胞等在胎中逐渐形成时，真正明显的色法出现，此即称为色。因此，中阴身入于母胎后，在身体仍未到达第五个胎位时，只是

一种意识形态，并没有真实色相。此过程大概需要四周左右。

五、六处：也即六根，此时，根等色法虽已形成，但仍不能享受外境，属于住胎五位中的第五位。《自释》：“眼等已生至根境识未和合位，得六处名。”

六、触：《自释》：“已至三和未了三受因差别位，总名为触。”从母胎降生后，虽然根、境、识三者聚合，但尚不能了知苦、乐、舍三种感受之区别，此时的五蕴称为触，比如小孩见到红色的火，不知道它会伤害自己而去触摸。有论典说，触是指从出生到两三岁之间。此时应该属于在生五位的第一位——婴孩。

七、受：《自释》：“已了三受因差别相未起淫贪，此位名受。”这是在生五位的第二位——童年，此时能够了知苦乐，但还未能生起贪爱之心前的五蕴叫做受。

八、爱：也就是现在人们享受生活的过程，世间人所谓的爱情也从此时开始，《自释》云：“贪妙资具淫爱现行，未广追求，此位名爱。”

九、取：相当于现在的结婚成家。《自释》：“为得种种上妙资具周遍驰求，此位名取。”因为想要获取种种受用而到处奔波忙碌，此时的

五蕴称为取。

十、有：《自释》："因驰求故，积集能牵当有果业，此位名有。"奔波者为了生活，积累种种善恶之业，以此能够牵引后世。

以上八支缘起属于今世。由于今世所造之业，在死后便会前往后世。

十一、生：《自释》："由是业力，从此舍命正结当有，此位名生。"由于业力而结生于后世时的五蕴。

十二、老死：《自释》："生刹那后，渐增乃至当来受位，总名老死。"在生后第二刹那，也即名色、六处、触、受之间的四者称为老死。此处的老死与世间"老死"之说完全不同。这里的"老死"一方面是一种改变的过程；另一方面，前一刹那的灭尽也称为死，比如前面降生的五蕴，在第二刹那已经灭尽，《稻秆经》云："名色之处即是老死，生至受间亦与彼相同。"

以上根据有部观点讲述了十二缘起各自的本体，经部以上则认为十二缘起均是一种心所。在弥勒菩萨著的《辨中边论》中，则以可靠根据安立了十二缘起，如："覆障及安立，将导摄圆满，三分别受用，引起并连缚，现前苦果故，唯此恼世间。"此十二种方式环环相扣，连续不

断，使众生流转于轮回之中（若欲详细了知，敬请参阅麦彭仁波切的《辨中边论释·日光鬘》）。

缘起又可分为四种，《自释》中说："诸缘起差别说四，一者刹那，二者连缚，三者分位，四者远续。"又说："云何刹那，谓刹那顷，由贪行杀，具十二支，痴谓无明，思即是行，于诸境事了别名识，识俱三蕴总称名色，住名色根说为六处，六处对余和合有触，领触名受，贪即是爱，与此相应诸缠名取，所起身语二业名有，如是诸法起即名生，熟变名老，灭坏名死。"所谓刹那缘起，是指十二缘起在一刹那间全部圆满。此处"刹那"不是指时际刹那，而是成事刹那[94]。《自释》中以杀生为例具体说明了刹那缘起。那什么是相联缘起呢？《自释》云："复有说者刹那连缚，如品类足俱遍有为。"圆晖法师在其《俱舍论颂疏》中解释说："言刹那者，一刹那也。连缚者，因果无间相连起也。若情非情，皆有生灭，念念相续故，刹那连缚，遍一切有为也。前解刹那唯是有情，此师解刹那亦通非情也。"凡有为法即为无常之法，故说有为法皆为相联缘起。分位缘起是在各个不同阶段而安立的缘起。《自释》中说："十二支位

[94] 成事刹那：指一件事从开始至圆满之间。

所有五蕴，皆分位摄。”相续缘起以前前为因后后为果。《自释》说：“即此悬远相续无始。说名远续。”也即若有因，则不论时间相隔多远，也必定产生其果。若就十二缘起而说，三世因果无论中间相隔几生，皆会圆满十二支，相续不断，因此称为相续缘起。

有部认为，前面所讲到的十二缘起属于分位缘起，因其均是根据五蕴的不同阶段而宣说的。之所以称为无明支等，是因为在那一阶段占有主要成分的缘故，比如上师和眷属特别多时，大家会说：“法王来了！”这并不是说其他的马队、车队等没有来，而是因为法王如意宝占主要位置。同样，由于无明等在各个分位上占主要成分，所以才如此称呼的。

因十二缘起属于五蕴的阶段，所以属于分位缘起。但是，世亲论师在颂词中用了“传说”二字，表明他并不同意有部宗的观点，这在下文会有广说。

辛三、彼等之必要：

为能遣除前后际，以及中间之愚痴。

宣讲十二缘起是为了遣除众生对于前际、后际以及中际之愚痴。

通达十二缘起非常重要。现在有很多人怀疑：“我”究竟是有还是没有？“我”是什么？“我”是从哪里来的，死后会到哪里去？有些外道，如胜论派认为：我是实有常存的。顺世外道或者现在的一些无神论者则认为：我是即生中依靠父母突然产生的。上述问题或观点，如果学过一点中观、俱舍的话，是很容易回答的。实际上，在名言中，所谓的“我”是假立而有的，它并非如胜论外道所承许的“常有存在”，也不是如顺世外道所许的“灰飞烟灭”；若真正去观察，“我”并不存在，除此五蕴假合以外，谁也说不出所谓的我究竟于何处存在。

为了解开上述疑惑，遣除外道的一些常、断见，将十二缘起分成三段来讲。也就是说，有些外道认为，万事万物是大自在天创造的。为了断除这种邪见，宣说前际的无明与行。胜论外道说：万事万物是主物的幻变。但实际上，并不是主物的变化，应该是今世中的八个支分，它们以前因后果的方式产生。还有外道认为，以杀生供养天尊，则天尊会非常欢喜，自己死后会降生于天界。为了断除这种对于后际的愚痴，宣说了生和老死。

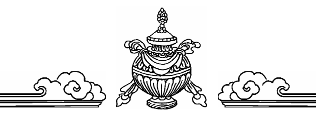
总的来说，主要针对常、断邪见而宣说了

十二缘起。若是利根者，对于《俱舍论》的每一个问题，都会了知是佛陀不共的智慧，为什么这样讲呢？现在很多众生有各种各样的愚痴，尤其是认为前世后世不存在、轮回不存在的这些人面前，十二缘起很容易成立，并可由此断除其常见和断见。但是，十二缘起在《俱舍论》中算是比较难懂的，宗喀巴大师也曾专门做过有关大乘与小乘对十二缘起不同观点的论述。虽然表面上比较难懂，但希望大家还是不要舍弃佛法，什么叫舍弃佛法呢？比如说"《俱舍论》很难懂，对我来讲没有意义"，这种想法在相续中不要产生，即使产生，也不要说出来。这种没有智慧的语言，一传十、十传百，很快，许多人就都知道了，这样对自己今生来世的影响都不是很好。越难的问题，越要潜心研究，渐渐地，相信这种出世间智慧一定会被激发出来。

庚二、观察归摄：

烦恼有三业有二，七事如是亦为果。
前际后际略因果，由中因果可推断。

十二缘起中无明、爱、取属于烦恼，行、有二者为业，余七者为业惑所依之事。此三支中，业、惑为因，



七事为果。缘起亦可分为前际缘起、后际缘起两种，前际之略因与后际之略果，由中际之因果可以推断了知。

若对十二缘起作归纳，则可包括于烦恼、业、事三者之中。其中烦恼有三个，即无明、爱、取。业包括行、有二者，因行是前世之业，也即以烦恼为因，开始造作各种各样的业，此业即称为行；而在今世中，按有部观点，一个人成家后，就开始造业，这时所造之业即称为有。因此，业有两种，即前世之业与今世之业，其中今世业造就后世之果，前世业造就今世之果。除上述五支缘起以外，剩余的七支——识、名色、六入、触、受、生和老死，可以包括在事中，这七者既是因也是果，因从彼等中产生业惑，故为因，而它们又是从业惑之中产生的，所以是果。

缘起也有因果之义，十二缘起可分为前际缘起与后际缘起两种，此二者又分别具有因缘起与果缘起。以今生为例，前世之因——无明与行，产生前世之果，此果即今生之因——识、名色、六入、触、受；由于今世造业作为后世之因——爱、取、有，产生后世之果——生、老死。所以说，今生中所执著的事，实际是由前世之因所造就之果，而在受用此果的同时，

也在造作来世之因。由于前际的因相对于后际因来说比较略，故称为略因；而后际果相对于前际果来说比较略，所以称为略果。这里之所以将前际因与后际果简略宣说，是因为由中际可以推断出来，比如前际的略因——无明、行，此中的无明可包括爱、取二者，而行与有同义，所以前际的因也可以说是爱、取、有三者；后际的略果——生、老死中，生相当于今世中的识，而老死即是今世的名色、六入、触、受四者。或者反过来说，今世当中的果与因也可以归摄于略因与略果之中，即识、名色、六入、触、受五者可包括于生和老死之中，爱、取、有三者即是无明与行。因此，虽然按照前际后际的次序宣说了缘起之略因略果，但是通过今生的因果，以比量[95]完全可以导出前世与后世之因果，由此也可以了知，前世、今生、来世并无差别，只是在因果分摄上有所不同。

表二：

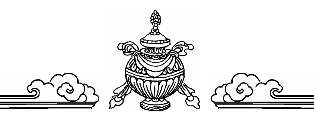
前际缘起 { 略因：无明、行
前际缘起 { 果：识、名色、六处、触、受 } 中际缘起
后际缘起 { 因：爱、取、有 } 中际缘起
后际缘起 { 略果：生、老死

[95] 比量：因明三量之一，即以分别心进行推比、量度。

表三：

前际	三杂染	缘起支	中际	缘起支	三杂染	后际
因	惑	无明	←略因—因→	爱	惑	因
				取		
	业	行		有	业	
果	事	识	←果—略果→	生	事	果
		名色		老死		
		六入				
		触				
		受				

以上从三世之中顺利圆满十二缘起的角度已经作了讲述，有人可能这样想：比如说，我今生造了杀生之业，按照上述说法，此为后际缘起的一个因，但是，此果未于后世中感受，中间经过千百万劫才成熟此果，那十二缘起不是在中间断开了吗？这时的十二缘起应该如何连接呢？实际上，每个人相续中都存有很多的因果种子，未成熟的杀生果报就是由其他的一些缘起断开的，当此杀生果报成熟时，前面的十二缘起就会继续下去，《百业经》中也说：“纵经百千劫，所作业不亡。”因此，不会有缘起中断或缘起规律错乱的过失。



庚三、定数之理由：

烦恼中生烦恼业，从彼业中产生事，
事中生事与烦恼，此乃有支之规律。

从烦恼之爱中产生烦恼与业，由业中产生事，由事中再产生事与烦恼，这即是十二有支的规律。

由于十二缘起之规律，使所有众生在轮回之中流转，无有始终。但是，有人怀疑说：此十二缘起的第一支——无明，是否有因？最后一支——老死，是否有果？如果无明有因、老死有果，则十二缘起之数目不确定；若无明无因、老死无果，则轮回成为有始有终。

不会有这种过失。由于十二缘起包括于烦恼、业、事之中，而此三者则互相不断的产生，无有停息。其中由烦恼可产生烦恼与业二者，烦恼产生烦恼即由爱生取；烦恼生业即由取生有、无明生行。业中可以生事，即由行生识、有生生。事中可以产生事及烦恼，由事生事，即识生名、名生色、名色生六入、六入生触、触生受，以及生中产生老死；由事生烦恼，也即以受生爱、老生无明。这就是十二缘起的规律，除此十二缘起之外，无有他法存在。若

惑
业 → 苦

从三世的角度说，则前世之业为引业，今世所成熟之果为成业，而今所造之业相对于后世来说为引业，后世将成熟之果即为成业，除此引业与成业二者之外，亦再无他法。因此，以无明之因即为老死，老死之果即是无明，所以说，十二缘起是循环不断、相续流转的，既无有数目不定之过，亦无轮回有始有终之过。另外，前面讲过，老死也即名色、六入、触、受四者，而无明即爱与取二者，以此亦可显示老死即因，无明即果，所以也不需要再安立其他缘起支，如《光记》中说："以过去无明则现属爱、取二惑性故。未来老死则现名色六处触受四事性故。由此已显老死为因无明为果。岂假更立余缘起支。故无终始过也。"

麦彭仁波切在《智者入门》中讲到：像这样的十二缘起，在一世或二世中即可圆满。但一般来讲，按有部所承许的十二缘起于三世圆满的这种观点，很容易了知人是有前世、后世的，人并不是今生中突然产生，因为前面有无明、行作为因，而人死后也并非如同灯灭，在十二缘起中，真正的死是指后世无明的产生，这叫做死。所以在学习《俱舍论》时，一定要以自己的智慧来思维，思维之后会对前世后世

存在的这种道理深信不疑。《俱舍论》虽然是小乘法门，但如果能够真正学懂、弄通，真正运用到自己的相续当中，那对自己一定会有帮助的。如果不能够运用到相续当中修持，那即使是大圆满，对你来说也没有任何作用。所以在闻思的过程中不要放弃修持，只有闻思修融合在一起，才能了知佛法的真实内涵。

庚四、起生之差别：

此许缘起即是因，缘生承许为果法。

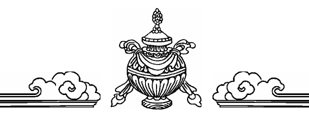
缘起是指产生后世之因的支分，缘生则承许为以前所生之果的支分。

经中常说，缘起、缘生。此二者是什么意思呢？“缘起”，也即因义，由因缘聚集后才可以启动；“缘生”，是果义，指各种因缘聚合之后产生的果。此二者是有为法的别名，因此可以说，一切支分都有因与果两种含义，如同一个人观待他的父亲而言只能称为儿子，是一种果；观待他的儿子而言，只能称为父亲，是一种因，此因义与果义是观待而存在的。从今生而言，因为有前世，所以才会有今生；因为有今生，所以一定会有后世，佛在经中也说：“若有无明，则有行；若有行，则生识等。”

观待法在中观、因明中非常重要，爱因斯坦的“相对论”，与中观的观待法非常相似，但是应该了知，在相对论中我们不能找到最究竟的观点，为什么呢？因为它只是针对现象的一种观待，不能对事物的本质有一个彻底的研究。在当今社会，能够对事物的现象与本质全部彻底研究的人非常少。而佛所宣说的缘起，一切万法在圣者的根本慧定时，是空性远离一切戏论的；在后得中，一切万法于如梦如幻中可以起现，对于这种缘起规律，现在的科学家与文学家们根本不能够了知，这就是释迦牟尼佛的不共特点。

但是，对于十二缘起，有部认为，它们全部是五蕴的一个不同阶段，对此观点，经部宗并不承认。经部宗认为，无明等不是五蕴，因为无明属于痴心所、行是思心所等等，而且也并不是如同前面所说一样，无明等是由于占了一个主要位置而被称为无明等的。因此，无明与行等应该按照其本义来解释，这就是前面颂词中世亲论师用了一个“传说”的含义。

己二（缘起之本体）分三：一、宣说无明；二、宣说名与触；三、细述受。



庚一、宣说无明：

智慧违品之他法，无明如妄非亲等。
言说彼为结等故，恶慧则非是见故，
与彼正见相应故，宣说染污智慧故。

无明是与智慧相违的一种他法，如同非亲友以及妄语等，经中也说“无明之结”等，恶慧坏聚见不是无明，因其属于见，而无明与见解相应，并且经中说“无明染污智慧”。

有部宗对于无明的观点，我们并不承认，那自宗（指经部）是如何承许的呢？自宗认为：无明的本体即不明真谛、因果、三宝之理的心所，它是如实了达之智慧的违品。

有人承许无明就是无有觉知或非遮。但这种观点显然不正确。知觉也即明或智慧，如果没有明或说没有智慧，均称为无明的话，那无实法以及无情法也应该称为无明，因为无实法如石女儿、龟毛、兔角等，无情法则是外界的石头、木头、洋芋、白菜等等，这些全部无有智慧之故，应该称为无明。非遮可以说是单空，但是无有明的这种单空并不是无明，因为无明是有实体的一种心所，比如“非亲”，并不是指非亲友的人，而是说亲友的违品——敌人；“妄”，也即不真实的意思，从人的角度来讲，

就是指狡诈者，从语言角度来讲，也即妄语，而说妄语的人，就称其为虚妄者，妄语与敌人都是真实存在的。颂词中的“等”字还包括非法，“非”是指不应该做的事情，比如国家法律可以称之为法，与之相违即称为非法，与佛法相违的事也叫非法。无明也是同样，它是属于智慧违品的一种他法，是实有存在的一种心所。佛经中也说：无明之结、无明之缚、无明之随眠、无明之瀑流、无明之行。《入中论》在讲到一地菩萨时说：“断除一切三种结。”登地菩萨需断除三种结，也即萨迦耶见、疑见、戒禁取见。无明之随眠，也即第五品中将要讲到的六根本随眠之一。无明之瀑流，即生、老、死、病。无明之行即十二缘起中的第二支。佛经中讲到了很多种无明，若其仅是一个无知觉，那作如此多的分类又有何必要呢？

对方又会认为：萨迦耶见就是无明。这也不正确，萨迦耶见是指对自己五蕴执著的见解，它与无明相应，若无明也是见解，则见解与见解相应是不行的，就好像两个国家主席不能同在一个位置上。坏聚见也属于一种智慧，但属于恶劣的智慧，经中说“无明染慧令不清净”，智慧自己染污自己的说法是行不通的。对于无

明还有很多不同观点，世友论师认为：无明是烦恼的总称。这一观点，通过前面的道理来遮破就可以了，因为诸烦恼属于见，若烦恼即是无明，则见与见自己不会相应，而且，这样一来，将无明从结等中分出来单独宣说，显然也就没有必要了。法护论师认为：所谓的无明就是指我执，也即萨迦耶见。但是，因明法称论师说：一切过失从萨迦耶见产生。如果无明即萨迦耶见，则一切过失均从无明中产生，这种观点显然也不合理。

经部宗认为，前世烦恼现行阶段的五蕴不是无明，如果将此五蕴称为无明，则于佛经有害。经中说：所谓无明即不知前际。也就是说，无明是不了知前际的一种心所。那对无明究竟应该以何观点承许呢？按照佛经所说，以经部观点来承许应该可以，无明是一种不了知前际的心所，并非五蕴的阶段。

庚二、宣说名与触：

名即非为色法蕴。触六聚合而产生，
前五乃为有碍触，第六仅能谓名词。
触分明与无明他，无垢烦恼其余者，
害心随贪相应触，感受安乐等三种。

名也就是非为色法的四蕴。触共有六种，其由根、境、识三者聚合产生，前五触属于有碍触；第六意触仅是名词，其可分为明、无明、他法三种，它们分别是指与无垢智慧、染污烦恼及余法相应之触，无明触又可分为害心触与随贪触两种。总的来讲，则分为苦、乐、舍三种触。

名是指受、想、行、识四蕴。之所以称为名，是因为此四蕴只能依靠名称来了知意义，就如同世间共同的色法，以其名称即可了知，同样，由于此四蕴既不能真实接触，也不能以眼等现见，唯以名称使脑海中显出其意义，故将此四者称为名。

触可分为六种：眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触，此六者均由根、境、识三者聚合而产生。比如具足眼根、红色柱子会产生眼识，这三个因缘聚合就是触。《自释》中有两种观点：经部认为，根、境、识三者聚合，以此能够断定的心即称为触，并非另有他体；有部论师认为，仅仅聚合不一定是触，在聚合后出现另外的心所，这才叫触，如《六六经》中说“云何六六法门，一六内处，二六外处，三六识身，四六触身，五六受身，六六爱身”，既然经中说根境识外另有六触，则触应别有。

而且，有部认为：前五触属有阻碍触，因

有部认为眼根等均如胡麻花等，是有形象、实体的一种色法，依靠有碍根产生的缘故，所以应该是有碍触；第六意触只是一种名相而已，麦彭仁波切的《俱舍论注释》中说：意触应是指无有色法而言，因其不能真正接触色法。也就是说，它可以去执著，这也是一种触，这种接触可以是一种粗糙的感受，也可以是柔和的感受。因此，修行人对任何事不要过分地执著，否则会使别人对你产生一种很粗糙的触受，如果身心都很调柔，那么自他心中都会因此而产生一种柔和的触受，这就比较舒服。第六种触还可以详细分为三类：明之触、无明之触、二者以外之触。明之触是与圣者无漏智慧相应之触，比如无垢的信心、无垢的圣者智慧，这些叫做明之触；无明之触是与烦恼相应的触，若细分则有与害心相应的恚触，与贪心相应的爱触；他法触也被称为非明非无明触，是指与剩余的有漏善法及无覆无记法相应之触。

所有触如果归纳，则有感受苦、乐以及等舍的三种。

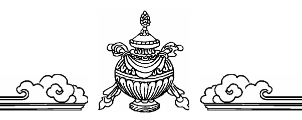
庚三、细述受：

从中所生之六受，前五身受余心受。
近心之因中而生，总共则有十八种。

从触中所产生的受也有六种，其中前五者为身受，余者为心受。心受由所取对境的近心之因不同，一共可以有十八种。

受也有六种，分别以六触为缘而产生。其中前五者是身受，它是融入根色法之故。此处的“身”并非眼耳鼻舌身中所指的身，而是凡有色法的、有相的、有碍的根全部可称之为身，所以说前五种受属于身受。第六者以意触为缘所生之受属于心受，其所取的六种对境，各自又分为悦意、不悦意以及等舍之境三种，所以总共有十八种。何为悦意、不悦意以及等舍的心受呢？如眼见善妙色法，心中会产生快乐感受，此为悦意受；眼睛所见为恶劣、粗糙之物，则以眼识为缘，心中也产生不快乐感受，这就是不悦意的受；若眼睛看到外面一个很平庸的东西，心中即会出现等舍的感受。以上是以眼识为例，耳识、鼻识等也可依此类推。

此处的说法与因明说法相同，也就是说五根识自己无有真实的分别念，如眼睛见到外境，眼睛虽然无有执著，但由于心有分别，所以，心将眼识与色法二者结合，之后进行辨别，由此就会产生种种感受。



欲界缘自具十八，缘色界境有十二，
无色三种初二禅，十二种受缘欲界，
缘自八受无色界，则有二受余二禅，
六受则是缘欲界，缘自地则有四种，
缘无色界唯一种，无色未至定四受，
缘色上界仅一种，正行一受自对境，
十八种受均有漏，其余已说当说故。

欲界缘自界具有十八种受，缘色界有十二受，若缘无色界则有三种受。色界初二禅的十二种受，若缘欲界有十二种，缘色界有八种，缘无色界则有二种；色界其余二禅有六种受，缘欲界有六种，缘色界有四种，缘无色界只有一种。无色界空无边处未至定若缘色界四禅，为四舍受，若缘无色界则唯有一种受；无色四正行以及三未至定唯缘无色界，仅有一受。上述十八种受均为有漏法。其余缘起有些前面已经宣说，还有一些下面将要讲述，故于此不说。

上面已经简单介绍了十八种受，它们在三界之中皆存在吗？欲界有十八种受。欲界若缘欲界自地则十八受全部具足，因为欲界从外境来讲，具有色声香味触法六境；从自心角度，苦、乐、舍三种受也全部具足，这样一来，依靠六个外境各自可以产生三种受，因此共有十

八受。若欲界心缘色界，就只有十二种，因色界无有香与味两种外境，因此以色界的四个外境各自产生苦、乐、舍三种受，只有十二种受。如果以欲界心缘无色界，则因无色界只有法境，故只有缘法的三受。

色界的一禅二禅中因无有意苦受，故只有十二受，它们也是指缘欲界而言的，因以欲界的六个外境各自均可以产生两种受；若缘色界自地，由于香、味无有之故，依靠色界所具足的乐与舍只能得到八种受；倘若缘无色界，则只有缘法的意乐受与舍受二者。色界三禅四禅只有舍受，无有意乐受，其心乐受则不会成为产生受的因，所以缘欲界六境时仅有六种舍受；缘色界自地时，从心的角度来讲只有一个舍受，从外境来讲，无有香味二者，因此只有四舍受；缘无色界时，以唯一的法境仅产生一个舍受。

无色界空无边处的未至定缘色界四禅时，以其四种外境可得四种舍受；若缘无所有处等的未至定时唯有一个舍受。无色界四正行[96]中也只有一个舍受，因无色界不缘下界，故只有缘自地唯一法境的一个受。十八种受均是有漏法，因为它们都能够增上爱的缘故。

[96] 无色界四正行：指空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。

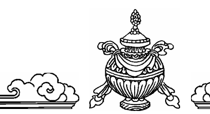
以上已经广说了十二缘起中的无明、名、触、受四者，那为何不说其他的八支缘起呢？因为色、识、六处在第一分别界品中已经讲过，行和有在马上讲到的第四分别业品中也将要讲到，爱、取二者则在第五随眠品中会讲，所以此处只是详细解释了无明、名、触、受四者。

己三、以比喻说明三支：

于许烦恼如种子，如龙根树与糠秕，
业如具皮果药花，事如成熟之饮食。

十二缘起包括在烦恼、业与事三法中，其中烦恼就如同种子、龙、树根、树木以及糠秕；业则如具皮之果，也如同药与花；事就像煮熟的饮食。

若以比喻说明烦恼、业、事三者，则可通过五喻、三喻以及一个比喻来分别阐述。首先烦恼就如同种子，因为从种子中会生起茎、叶、花果，同样，烦恼中可以产生业和事，从烦恼中一切均可产生，故比喻成种子；烦恼如龙，宣化上人说龙有很多种，如人龙、鱼龙，但不论哪一种龙，只要有龙存在，大海就不会干涸，烦恼也是如此，只要有它存在，轮回的大海就不会干涸；烦恼就像草根，除草若留下其根，则草仍会复生，烦恼若不根除，则轮回之根不



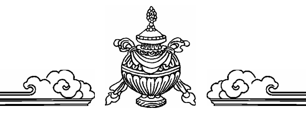
会断除；烦恼也如树木，树木能复生树叶、花、果，而烦恼中可以再度产生业和事；烦恼还如同糠秕，具糠秕之果实中会生出苗芽，若糠秕已经全部剥掉，也就不具有生出苗芽的功能，同样，从烦恼的得绳之业中会产生果，有部认为烦恼有一种得绳，此得绳与习气若已经消失迨尽，就必定不再投生轮回。

糠秕如烦恼，而糠秕中的果实则如同业，以烦恼所包裹之业，必定会产生三有；业也如药，业只能产生一次性的异熟果，比如因造恶业感受地狱痛苦，此果成熟一次后再不会成熟，药也只是一次性起作用，多次使用则已经没有功效了；业又如花，开花之后才会结果，故花是果的近因，同样，由于业的成熟，则会产生事，所以业是事的近因。

七事是众生所感受之异熟果，这些异熟果如同烹调好的饮食，仅能享用而不可以再次产生其他异熟，若可以再次产生其他异熟果，则阿罗汉也一样会感受业果了，但不会出现这种过失。

戊三、摄义：

四有之中生有惑，自地根本诸烦恼，
其余三有具三种，无色界则无中有。



四有之中，生有属于烦恼性，由自地根本烦恼产生，其余三有则具有善、不善、无记法三种。无色界中无中有。

生有也即入胎刹那之五蕴。按密宗说法，若观清净“吽”字而结生，则不一定是烦恼心。一些大乘经典也说，依靠不可思议的等持、发愿力，或者以佛不可思议的加持力也可以入胎，《经庄严论》中说“观生如入苑”，菩萨来此世界，就如同进入花园中游玩，而不是以烦恼心投生的。以上是大乘不共的说法，但是，按本论观点，生有之心是烦恼性的，并且必定是以自地的一切根本烦恼结生，而不会由支分随眠烦恼结生，比如有些众生是以贪心结生，如感受寒冷，想获得温暖，即会转生于热地狱。以他地烦恼也不会结生。

其余的中有、本有、死有，既可以是善也可以是不善或无记法。本有从降生到死亡是一个很漫长的过程，这期间有时造善业，有时造恶业，有时也会处于无记状态，所以三性皆具足。中阴身时，互相之间会生嫉妒心而产生痛苦，这时属于不善心；也有具足善心的，比如阿罗汉于中有时获得涅槃果位；中阴身一般情况下都是处于不知不觉的状态中。死有也是三

性都具足，善心中死亡，比如在忆念三宝中死，或者为了保护别人而死；烦恼心中死的，如自杀；还有很多人是在不知不觉中死去的。

四有是否在三界中全都存在呢？欲界、色界中四者皆具，而无色界中只有三种，即生有、本有、死有。

丁二（依何而住食之缘起）分三：一、食之自性；二、旁述中阴身之异名；三、彼等之必要。

戊一、食之自性：

有情依食而存住，段食欲界三处性。
彼并非为色之处，不利自根解脱故。
触食思食与识食，均为有漏三界有。

有情依靠四食于世间存住，其中段食在欲界中是以香、味、触三处为自性，而色处并非是段食自性，因其不利于自根以及解脱的缘故。触食、思食与识食均属有漏，于三界之中具足。

众生于世间留住，必须要有生存的因缘，那么，究竟是何种因缘使众生得以生存于世间呢？众生的生存必须依靠食物。释迦牟尼佛成佛不久，以其智慧之眼观察众生之性格与界性后，说众生应依食而存活，如经中说：“本师成

佛不久，则恩赐一法，即众生以食而存。”

此处的“食”，并非口中所吃的食物，凡是能够维持生命的一种养料，均可称为食。那么食有多少种呢？有段食、触食、思食、识食四种。其中段食在欲界有，因为如果没有断除对段食的贪执是不能够成就禅定的，这样一来也就无法转生色界、无色界，因此，要成就四禅的话，对饮食不要过分贪执。当然，欲界众生为了使自己的身心留住，想完全远离段食也不可能，但在行为上应该经常观察，不要产生过分的执著，这样就很好。

何为段食呢？也即依靠鼻、舌、身三根，一口一口来享用而称为段食，其本体即香、味、触三处之自性。这里所谓的“一口一口”与平时所说的有些不同，比如厕所中不净物的微尘接触鼻根，此时鼻根一口一口地把它吞下去了，然后觉得“好臭”，身根与舌根也是如此，均是接触到微尘之后才会有触的感觉或者品尝到味道,这些接触都是有阶段性的,因此称之为段食。

那么，色声香味触之中，只是将香味触三者安立为段食的自性，色与声为什么不是段食自性呢？这是有原因的。一般来说，有些人可以依靠声音存活于世间，但这个时间非常短，

因此未安立在段食中；色法也不能安立为段食，是因为它对于自根以及解脱没有利益。

如果有人说：色法应该对根起利益，比如米饭等色处，人们一口一口吞下之后，对身根会起到帮助，而且，十分饥饿的人不是仅仅见到食物就可以存活下去吗？但却并非如此，米饭等虽然可以资养身体，但色法相对之所依根应为眼根，而眼根虽见色法，却不会因此得到利益。不过，这也只是《俱舍论》的一种说法，实际上，若见到比较刺眼、不悦意的色法，眼根会受到一定的损害，相反，如果见到柔和、悦意的色法则会对眼根有一些助益。饥饿难忍的人仅仅见到食品就会产生快乐感受，并且依此存活下去，这应该属于下文将要讲到的触食，通过这种色法给心里带来了一种触觉，依这种感受存活。色法也对解脱无有利益，比如远离欲界贪欲的不来果与阿罗汉，他们对于色香味触均已无有贪执，但若享用香味触会滋益身体，而眼见色法对其则无有任何利益。

有情既然均是依靠食物存活，那大地狱中的段食是什么呢？铁球和铜汁就是它们的食物。地狱众生在其业力现前时，自然会吞下燃烧的铁球，地狱的阎罗卒也经常无情地向它们

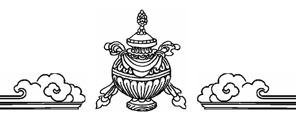
的嘴里浇灌各种燃烧的液体等。近边地狱与孤独地狱的食物与人相同。

众生对于食物的贪执非常强烈，但实际上，食物正在咀嚼的时候会有一点香的感觉，吞下去之后就已经完全改变了，古人也有一种说法：衣饰很重要，因为别人能见到，饮食不是很重要，因为脖子有三寸，三寸过后即已经成为不净粪之因，所以吃得一般就可以，穿得应该好。但也有些人观点与此不同，他们认为穿着好不好无所谓，饮食非常重要，吃得好身体才好。不管怎样，对于饮食与穿着都不应过分贪执，欲界众生不享用饮食很困难，但在享用的同时断除对它的贪执，唯一用心修持才是最重要的。

前面已经讲了段食，那么其他三种食的本体是什么呢？心与心所的不断延续即称为触食。十二缘起中讲到，根、境、识三者的聚合叫做触，也有论师认为，根境识聚合之外有一个单独的心所称为触，众生存留于世间，必定有心与心所的延续，如果这个已经中断，众生也就不会存留于世。思食实际是一种作意，比如作意善事、恶事，以此开始造业，这样即生造业成为后世之因，也就是说，今生的思维可以成为产生后世的因，或者今世思维善，思维

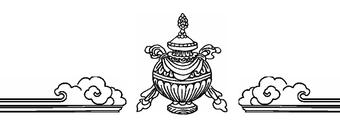
恶，以此为因，后世仍继续思维善，思维恶。识食也即十二缘起中讲到的识，就是通常人们所说的“灵魂”，灵魂入胎时有一种意识，如果没有这种意识，仅仅依靠父母不净种子的聚集不能形成众生。

人们经常所说的“精神食粮”就是这里所说的思食，比如一个人马上要饿死了，这时如果有人对他说：食物很多，你要坚持。有此精神支撑着，他会活下去，这就是一种思维的粮食。上师法王如意宝如果住在学院，道友们就会说：有法王如意宝在，我们一点都不冷。实际上，并不是上师如意宝给大家带来了一种热量，只是心里面有这样的一种依靠，有一种安慰，这就是一种精神食粮。佛经中也有记载：一些大商主去大海中取宝，后来遇到危险，船只已经毁坏了，他们当时将海边的绿色水泡当作陆地，拼命地朝着那个方向游，以求活命，但到了跟前时，才发现只是水泡，由于非常失望马上就死了。佛经中也说：海龟虽然住在大海中，但它下蛋时，就会到海边来，将蛋埋在沙漠中，之后它自己还是回到大海中，这时，海龟一直想着自己的孩子，在这种想法没有放弃之



前，埋在沙漠中的蛋就不会腐烂，一旦海龟放弃这种思维，它的孩子就会死掉。不过世亲论师不同意这种说法，因为这样一来，母亲的思维已经成为孩子存活的因，这种说法不合理。世亲论师认为，埋在沙漠当中的蛋会想：母亲不会放弃我。这样一直思维的时候，它就不会腐烂、死亡，一旦它放弃了观想母亲的这种念头，它就会死。按照世亲论师的说法，自己的思维成为自己存活的因倒确实很合理，但是一般刚生下来的小孩子有没有观想母亲的能力？应该是非常微弱的，一般要到一、两岁时，心里才会想：这是我的妈妈。牦牛与人有些不同，牦牛刚生下来就会到处寻找母亲，然后吸吮牛奶，但是刚生下来的小孩，母亲不照顾是不行的，所以从刚生下来的角度看，似乎动物要比人聪明。因此，佛教中所说的这种缘起，确实是很奇妙的，所谓的思食，在科学上看来是一个奥秘，但是依靠思维存活下去却是千真万确的。

由于无漏法能够灭尽世间，所以不称其为食，以上所讲的触食、思食与识食均是存在轮回的因，因此均为有漏，在三界中存在。段食也是有漏食，但只有欲界才有，色界与无色界没有。



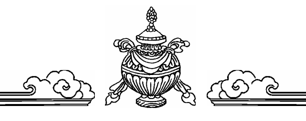
戊二、旁述中阴身之异名：

意成求生及寻香，中有以及现成名。

中阴身也可以称为意成、求生、寻香，也叫中有或者现成。

前面讲到，思食对求生者是有利的，那么求生者是什么意思呢？实际上就是指中阴身，在这里先介绍一下中阴身的异名。

《前世今生论》中讲到多杰将参很想寻求生处，但却一直不能转生。因为一直寻觅本有的形象，所以将中阴身称为求生者。也可以将中阴身称为意成，因是以意化生，不依赖父母的不净种子，《中阴解脱》中也这样讲的，意识顿然出现，不需要依靠胎生。也叫寻香，因为中阴身一直在寻找香气，以此生存。密法中说，如果烧完烟烟之后没有回向，则中阴身得不到利益。由于中阴身是住于死有与生有之间，所以称为中有，中有的时间有些很短，有些则很长，比如以前戒律中说，有一位甘布吉比丘在母胎中住了六十年，降生时已经满面皱纹、白发苍苍，还有一些则很短，比如三十六天就降生，而且发育与正常降生的婴儿没有差别，现在很多人认为这是一件非常稀奇的事。由于即将现前来生，所以叫做现成。



戊三、彼等之必要：

前二食为利此世，增长所依及能依，
为引他世与形成，次第而说此四食。

为了生存于世间而宣说了段食与触食二者，因其分别能够增长所依、能依的缘故；为引后世而宣说了思食，以业牵引之识则可以形成后世，因此又宣说了识食。

宣讲四食有何必要呢？世间人经常说：吃得好一点，对身体好。因此，依靠段食可以滋养所依身体，欲界众生依靠段食存活，人们离开段食之后，一般在七天之中可以存活，若过了七天，人就会饿死。既然所依身体是依靠段食来增长，那能依的心与心所依靠何者增上呢？依靠触食。前面讲过，依靠根、境、识三者的聚合，心识可以存在，若根境都不存在，那心识也无法留存，因此佛在经中已经宣说了触食。佛经中将这两种食比喻成姨母，孩子生下来后，要依靠姨母扶养，同样，众生想要存活于世间，就要依靠触食、段食二者。

既然说段食与触食如同姨母，那思食与识食是什么呢？它们就相当于母亲，母亲是孩子产生的根本因，而后世产生的因主要是意识与思维。其中思食也即作意，以此为后世造业，佛经中也说，身业、语业不是很重要，思业才



是最重要的。思业相当于食品一样，有了食品众生可以于世间存活，而有了业以后，在轮回之中一定会存在，因此思食可以引发后世。依靠业，意识就会入胎，这样即形成了后世的众生，若没有意识，即使其他各种因缘俱全也不会形成众生。佛经中说：中阴身非常多，以前芒嘎巴见水中众生特别多，所以不敢喝水，佛陀对他说，你不要用神通来观察，若以神通观察，一个食团当中也是有很多众生。

现在有些人认为，克隆羊是科学家新创造的众生，那是不是与佛教当中所说的因缘不具足，就不能形成众生相违呢？根本不相违。现在的科学家对身体方面的一些构造、组成确实比较精通，但对于意识方面却有所欠缺。大慈大悲的佛陀在两千多年前，就已经为我们讲述了所谓的湿生与识食，中阴身的数量无法衡量，当因缘聚集的时候，众生就可以形成，比如夏天，在一些潮湿的地方一定会产生很多很多的众生。以克隆羊来说，公羊与母羊身体的一部分经过培植，这时若中阴身存在，则一定会形成一只小羊。也有很多科学家在研究的过程当中会失败，就是因为中阴身不具足，如果因缘聚合，中阴身也存在，一定会投生的。所以，

湿生与识食的问题若能通达，那现在科学中所谓的创造新生命的概念一定可以破掉。

以上从主要的角度说明了宣说四食的必要，实际上，段食与触食也是间接牵引后世的因，比如今生中对吃肉产生贪执，那下一世可能特别喜欢吃肉，以前红原有一位活佛，他前世不吃肉，下一世还是不吃肉，他自己也说过，自己七世中没有吃过肉。依靠段食、触食会产生烦恼，从而积累很多业，这样间接也就牵引后世。同样，思食与识食也能使众生住留，就如同人们所说的精神粮食，以此作为支柱，众生可以存活。

丙三、识去之理：

断绝善根与结合，离贪退失死生心，
唯一承许为意识，死与生心依等舍，
一缘无心皆无有，涅槃为二无记法。

断善根与续善根之心，以及远离贪染之入定心、从定中退失之心、死心、生心这六者唯一属于意识。死心与生心依靠舍心产生，于一缘心中以及无心之时皆无有此二者。无余涅槃的心则属于异熟生与威仪心二者。

生有与死有皆为一刹那，那此一刹那是属于根识与意识中的何者呢？死心与生心均属于

意识。还有几种情况，都是属于意识的，比如已经受菩萨戒或者别解脱戒的人，生起邪见而断绝善根[97]；断善根者后来再度生起正见，此心即会再度与善根结合[98]；三界九地中远离贪欲而入定之心[99]；于离贪之入定中退失。

为什么以上六种情况均属于意识呢？因为除了入定以外，大多数是不符合实际的颠倒分别念。六根识非颠倒，在眼识、鼻识中死去等情况是没有的；而心起分别念则属颠倒，其中正见、邪见从自性分别的角度，可以说是颠倒分别念。于根识中入定的情况也没有，因此也唯属于意识。唯识宗认为，死心与生心应该是在阿赖耶识上，如无著菩萨在讲述阿赖耶存在的八种道理时说，阿赖耶识不存在则生心、死心不合理等等。

心有乐的心、痛苦的心，以及不苦不乐的平等心，那我们的生心与死心应该属于哪一种呢？实际上，生有与死有均是一刹那，这一刹那应该是等舍心。但佛经中不是说，死亡的时候很痛苦吗？人在死的时候一般都会感受痛

97 所断只是现形的善根，而阿赖耶上的善根种子并未断除。

98 一般来说，破菩萨戒或别解脱戒后必须重新受戒才可得戒，但所生起的正见之心可与善根结合。

99 有两种方式离贪，即以出世间道断除贪欲习气和以世间道暂时压伏。

苦，也有少数人会感觉快乐，但在真正断气的这一刹那，应该是等舍心。结生也是如此，一般世间人与本论中所说的“生”有一点不同，世间人所说的生是指胎儿的降生，而本论所说的生是指前面所讲到的生有，也即结生的一刹那。众生面临着生、老、死、病很多痛苦，降生很痛苦，中阴身时也很痛苦，但真正结生的一刹那，不论胎生、卵生，还是湿生、化生，都应该是在一种不苦不乐的等舍心下入胎的，入胎之后则会逐渐产生痛苦与快乐的感受。因此，《俱舍论》中所讲到的缘起非常重要，只要身体的种种因缘聚合，心识随时可以入胎。天人在将要死或者生的时候，会从原来的入定正行中出定，之后于等舍心中死亡，比如一位入于四禅正行的天人，他要退失到未至定才能死亡。

那为什么死心与生心只是从舍心中产生呢？因为生心与死心不明了，而苦受与乐受是一种比较明显的心态。不过对于一些圣者来说，也有特殊情况，不一定全部按《俱舍论》的观点来承许，而一般众生均是以等舍心来死、生的。死心与生心不会在一缘等持之中产生，因为死的时候对心有害，等持则对心有利益，如天人在死的时候，要从等持中出定才可以；生

的时候也没有以等持心来降生的，除大乘菩萨以愿力、等持力降生之外，其他众生均是以烦恼性而降生，由于等持属于善心，所以不会从等持心中降生。而且，死心与生心也不会从无心[100]中产生，因无心之中必定无有烦恼性，故不会于无心中生；若本处于无心之中，则于死时，也会从无心之中出来，之后出现死有。

既然说死有善有恶，也有无记，那阿罗汉最后的死心怎样呢？阿罗汉在无余涅槃时，其心应是异熟生与威仪心，因为阿罗汉相续中一定是没有染污心的，所以不会从恶心中死，而其善心特别明显，并且不随顺涅槃，故也不会从善心中死，但《俱舍论·日光疏》中说：阿罗汉无余涅槃时也可以善心离开。这是一种特殊说法，本论中只是说以异熟生与威仪心趋入无余涅槃。

恶趣天人阿罗汉，次第而死则于足，
脐与心间识灭尽，气息分解依水等。
圣者造无间罪者，必定趋入正邪道。

三恶趣、天人以及阿罗汉在死的时候，心识次第从足底、脐间以及心间灭尽，其气息灭尽分解之时主要依靠水、火、风三者。在死堕之后，圣者必定趋入无余涅

[100] 无心：指无想天、无想定、灭尽定。



槃，造五无间罪者则堕入地狱。

众生死亡的时候，其心识（也可说为根识）于何处灭尽呢？所有的化身以及顿时死亡者，与身体同时灭尽，比如依靠大圆满虹身成就而前往清净刹土的大成就者，其身体与心识就是同时灭尽的。以后世所要转生之处来说，若将要转到三恶趣，则其心识从脚底离开身体；若转生于人间则心识从脐间离开；阿罗汉则意识从心间离开。《大乘阿毗达磨》也这样讲：若此众生，来世转生于善趣、人、天，则其根识从下向上，最后从上方消失；若此众生来世转生于恶趣，则其根识从上向下，最后从下身离开。所以，一个众生死后，若他的上身部分一直温暖，而下身早已冰凉，就说明他来世会转到善趣；若其上身很快就冷了，而下身一直温热，则说明会转生于恶趣。以前法王如意宝的一只小狗死了，最初它身体上方的热气已经逐渐消失了，法王如意宝马上让门措空行母念《系解脱》，渐渐地，小狗身体的温热开始向上，最后头顶上很热，整个身体都已经冷了。后来上师在讲课时也说，《系解脱》的功德不可思议，若能在将死众生的耳边念诵，那此人肯定不会堕入恶趣。

意识本来无有任何形状、颜色，也无有阻

碍，那又怎么能说意识从何处离开呢？如果说离开身体，则意识一定是有形状、颜色，应该是一种有实质的物体，这样不是很矛盾吗？《自释》中，世亲论师以比喻来回答说，虽然心识没有形状、颜色，但身心离开的这种分解过程，就好像在烧热的石头上倒水，根据石头的热量，最热的部分会先干完，同样，根周遍于众生的身体，从身根可以推测意根方向，其身根从何处灭尽，则意识灭尽的方向也同样可以推知。有很多人平时修颇瓦，要开顶，但并不是一定要开一个顶，意识才能出去，按《俱舍论》与大乘的观点，意识不是有质碍的法，不一定非要有个地方出去，所谓的开顶，也只是显现了颇瓦修法的一种威力，表现出它所具有的殊胜功德，仅是一种象征而已。

众生的死亡是以什么因缘造成的呢？依靠风、胆、涎三种病导致气息分解，此三者是八万四千病的来源，而风、胆、涎三种病则主要是因为风、火、水三者极度紊乱而导致。这里不包括地大，《自释》中说，有两个原因：第一，众生没有第四种内在病患，均是在水火风所引发的涎、胆、风病中死去，所以没有地大；第二，众生的内灾如同外器世间，外器世间有水、

火、风三者所引之灾难，但却无有以地大所引的灾难，因此也不必安立地大。

这里对于死亡分析得不是很广，《前世今生论》中这方面比较广，希望大家还是好好看一下。当然，胜义中，即使涅槃也是空性的，但在世俗来讲，前世后世的道理就如昨天与今天一样真实存在，如果大家能够了知这种真实存在的道理，那世间人不会再随心所欲、任性妄为的。

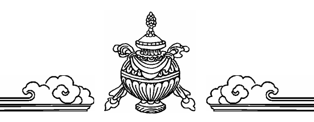
众生死后变成什么样呢？小乘中，最大的罪业就是造五无间罪，造无间罪者一定会堕入恶道，为什么叫无间呢？一般众生死后均会经过中有，而造五无间罪者死后没有中有，直堕地狱。圣者死后则立即解脱，按小乘观点，如《毗婆沙论》中说，获得最后无余涅槃的阿罗汉是最究竟的解脱。有些大乘经典，比如《解深密经》中说，究竟有三乘，即声缘乘、菩萨乘、佛乘。在《妙法莲华经》中说，三乘是不了义的说法，究竟应该是一乘，最后一切众生必定成佛。这里《解深密经》的观点是暂时针对唯识宗的所化众生而言的，《毗婆沙论》的观点则是针对小乘根基讲的，实际上这些都并非究竟观点。除造五无间罪与圣者以外，其他众生的生处都不一定，《四百论》中说："由于诸

人类，多持不善品，以是诸异生，多堕于恶趣。"这些众生就像瓶中蜜蜂一样，上下不定，以各自所造业的不同而转生到相应的去处，什么叫凡夫呢？就是以众生各自业力不同，各自生处也不相同，《月灯经》中说，因为各自去向不同，故称为异生或者凡夫。

有情世间已经讲完了，那么有关器世间，大乘观点、《时轮金刚》，还有现代科学的世界观，不论是宏观、微观，都有很多不同说法。有些人认为，佛教有关四大部洲和须弥山的说法，与现在地理上的说法不同，《影尘回忆录》中也讲到：佛教认为整个大地是扁的，而现在科学家认为地球是圆的，这难道不矛盾吗？倓虚法师也做过回答，《佛教科学论》中也曾引用过其中的某些观点。

很多经部、续部对于器世界的说法，与《俱舍论》完全不同，但现在佛教中大多数论典都是按照《俱舍论》的观点来阐述器世界，不过也不能因此而说《俱舍论》已经包括了所有佛教观点。那《俱舍论》对器世间是如何描述的呢？

甲二（生处器世界）分三：一、次第与量；二、旁述众生之量；三、别说此二量。



乙一（次第与量）分三：一、宣说所依；二、宣说能依；三、别说众生之处。

丙一（宣说所依）分二：一、宣说风轮；二、宣说水轮与金轮。

对于器世界的说法，《俱舍论》与《宝性论》的观点只在某些细微方面有所不同。《宝性论》中说："地者依于水而住，水复依于风而住，风复依于虚空住，虚空不依地等住。"器世界之中，大地依靠金轮，金轮依靠水轮，水轮依靠风轮，风轮依靠虚空，而虚空何者也不依，众生的心识亦复如是。释迦牟尼佛在《父子相会经》[101]中着重描述了器世界形成的过程，《华严经》、《妙法莲华经》、《白莲花论》中对器世界都有过描述，大家应该广泛参阅，不要仅仅看一个《俱舍论》和《阿含经》。现在泰国、新加坡的一些法师对《阿含经》比较感兴趣，然后把佛法的观点全部用《阿含经》来解释，这是非常困难的，《阿含经》是针对个别众生宣说的一部经典，根本不能代表释迦牟尼佛所有的经典和教言。因此，不仅要学习小乘经典，了解其相关内容，还要了知大乘说法，更要学习密乘的一些不共

[101] 《父子相会经》：释迦牟尼佛成佛后与净饭王相会时所说的一部大乘经典。



观点，这样一来，才会真正了知，释迦牟尼佛对无量无边、各式各样根基众生所宣说的佛法是圆融无违、博大精深的，并不是片面的、个别人心中所想的那样，这一点十分重要。

丁一、宣说风轮：

器世最下风轮厚，十六洛叉广无数。

器世界的最下方是风轮，其量无以计数，厚度则为十六洛叉。

大乘通过缘起的观察方法说：风轮亦是缘起性空。《父子相会经》中说：风轮的本体无来无去。按对法宗的观点，器世界有成、住、坏、空四个阶段，在本品的后面会讲到，器世界的最初是一个大虚空，世界将要形成之前，微风四起，多年中狂风不断，从而形成以金刚钻石也无法摧毁的风轮，风轮的厚度是一百六十万由旬，宽度是一阿僧祇[102]。其后，在风轮上方开始形成水轮与金轮。

丁二、宣说水轮与金轮：

水深一百十二万，尔后深度八十万，
剩余凝结成金轮，水轮金轮之直径，
一百二十万三千，四百五十周三倍。

[102] 一阿僧祇：后面的尾数是六十个零。





水轮的深度是一百一十二万由旬，之后，其深度变成八十万由旬，剩余的部分全部凝结成金子而形成了金轮。水轮与金轮的直径是一百二十万三千四百五十由旬，其周边则是直径的三倍。

水轮是依众生业力形成的一种金子精华，它不会直接流淌下来。科学上承许，就是依靠地球的引力，地球上七大海洋的水才不会掉落下来。本论说，之所以不会下落是因为众生的业力牵引。《俱舍论》中对世界的说法，不一定非要与现代科学吻合，这没有任何必要，但本论的说法应该清楚，如果本论的说法不懂，那在解释很多经论的时候会很困难。这些水依靠风的搅拌，变得极为坚硬，如同牛奶煮完之后，会在上面结一层坚固的油脂，同样，通过风的搅拌，便形成了金刚大地，其后，水轮的深度仅剩下八十万由旬。水轮与金轮的形状为圆形，其周边长为直径的三倍。

丙二（宣说能依）分三：一、宣说山；二、宣说海；三、宣说洲。

丁一、宣说山：

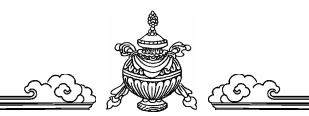
须弥山与持双山，持轴山与担木山，
善见山与马耳山，象鼻山与持边山。

尔后乃是一切洲，彼等之外铁围山，
七山为金彼为铁，须弥四宝之自性。

依靠风的搅拌形成须弥山，其由持双山、持轴山、担木山、善见山、马耳山、象鼻山以及持边山七大山围绕，四大部洲外面由铁围山围绕。七大山的本体为金子，铁围山是铁，须弥山则由四宝组成。

水轮与金轮的上方，水流同前一样降下，从而形成七大海洋；通过强风搅拌形成须弥山，有经典中说，须弥山如同地板上堆放的谷物，下面大上面小；以中等风搅拌形成持双山、持轴山、担木山、善见山、马耳山、象鼻山、持边山共七座山，它们如同山脉一样，环绕在须弥山的周围；在铁围山的中央是七大海，之后则是依靠下等风搅拌而形成的四大部洲和四小洲。

九山分别是由什么组成呢？由于众生业力现前，持双山等七大山均由金子组成，铁围山则是铁，而须弥山的东南西北四面分别由银子、琉璃、红宝石、金子组成。根据须弥山每一面组成的不同，其上方的虚空也显出那一种颜色。南赡部洲的蓝色天空，是因为须弥山南方的琉璃光反射到海中，又从海中反射到天空，所以才会呈现蓝色，但其他洲的众生见不到蓝色。



八万由旬没水中，如是上方亦八万，
八山高度半半减，彼等厚度亦等高。

九座山的下方八万由旬均同样没于水中，须弥山上方亦是八万由旬，其余八座山的高度则一半一半递减；它们的厚度均与其各自高度等同。

前面所讲九座山的高度与厚度都是多少呢？九座山没于水下的部分均是八万由旬，因它们的底部均接触金刚大地，而露在水面上方的高度，每座山则有所不同，其中须弥山的上方仍为八万由旬，持双山是四万由旬，持轴山是二万由旬，这样一半一半递减，因此，铁围山的高度只有三百一十二点五由旬；这些山的厚度与各自的高度相等，如须弥山高八万由旬，则其厚度亦是八万由旬，持双山的高度是四万由旬，则其厚度也是四万由旬，其余均可依此类推。

丁二、宣说海：

彼等七间为七海，初者八万由旬宽，
彼为内海边三倍，余海半半而递减。
剩余水即外大海，三十二万由旬宽。

须弥山至持边山之间的七个间隔处为七大内海，其中第一间隔处的宽度为八万由旬，持双山东西两岸的海



面为宽度的三倍，其余海面宽度一半一半递减。持边山到铁围山之间为外海，其宽度为三十二万由旬。

须弥山位于中央，与其余七座山的中间均有一大海洋，这七大海共称为内海，是龙王游戏之处，故也称为七香海。这些海水均具有八种功德，即凉、柔、轻、香、澄、无臭、饮时不损喉、饮已不伤腹，一般来说，天人的水也具有八种功德，有些诗学家将一些清澈的水以具足八种功德来赞颂，但真正的八功德水就是这里所说的七大海洋。这些海的深度均是八万由旬，持双山围绕须弥山，它们之间的海面宽度为八万由旬，这样由于须弥山的宽度也是八万由旬，所以持双山东西两岸的宽度即是二十四万由旬，其余方向均可依此类推。其他六海的宽度后面的较前面各减少一半，也即第一内海宽为八万由旬，而持双山到持轴山之间是四万由旬，持轴山到担木山之间为二万由旬，其余均依此类推，在此内海中无有众生。从曼茶盘可以了知，所有的七大山均围绕须弥山，以此代表整个三千大千世界或者一切器情世界，将所有妙欲资具供养诸佛菩萨。

七座山过后是铁围山，它与持边山之间的海称为外海，这些海水充满了盐味，四大洲与

八小洲即位于此处。外海宽度为三十二万由旬，周边长为三亿六十万七百五十由旬。

丁三（宣说洲）分三：一、宣说主洲；二、宣说小洲；三、宣说赡部洲之特法。

戊一、宣说主洲：

南赡部洲之三边，二千由旬马车形，
一边乃三由旬半，东胜身洲如半圆，
三边与此均相同，一边三百五由旬。
西牛货洲为圆形，周长七千五由旬，
彼之中央二千五，北俱洲八四边等。

南赡部洲如马车形，其中三边均为二千由旬，最小一边为三点五由旬；东胜身洲形状如同半圆，其三边与南赡部洲相同，最小边为三百五十由旬；西牛货洲为圆形，周长为七千五百由旬，直径则为二千五百由旬；北俱卢洲四边相等，其周长为八千由旬。

在须弥山南方的赡部树果落入水中时发出“赡部、赡部”的声音，所以人们将此洲称为南赡部洲，它形状如同马车形[103]，三个边均是二千由旬，在其南部还有一个最小的边，这个边为三点五由旬，在画肩胛骨的时候就可以知道，从总体来讲是三角形，但有一处较狭窄的

103 古代的马车看上去很像一个三角形。



地方。按《俱舍论》的观点，这个最狭窄的部位对着铁围山，较宽部分对着须弥山。《时轮金刚》则说，狭窄处正对须弥山，宽广处正对铁围山。智悲光尊者在《集密意续》的注疏中是按照《俱舍论》观点来讲述的。

位于须弥山东方的是东胜身洲，因为居于此处的人类，其身量超过南赡部洲人类两倍，而且极为善妙，由此得名。它的形状如同半圆，就好像弯月一样，其弯曲部分对着铁围山，内径部分对着须弥山。实际亦是像三角形，其三边均与南赡部洲相同，较长的三边为二千由旬，也有一个较短的边，长为三百五十由旬。

须弥山西方有一洲，因享用如意牛与珍宝而得名为西牛货洲，此洲的四边为水所环绕，形状是圆形，周长七千五百由旬，直径为二千五百由旬。

位于北方的洲是四方形，四边均等各为二千由旬，其周长即为八千由旬。此洲居住的众生，在死亡的七日前会出现难听的声音，所以称为北俱卢洲。天人在死亡七日之前会出现五种衰相而感觉很痛苦，南赡部洲的人听到一些可怕的疾病，或出现一些痛苦的事情时也会感觉很痛苦，但修行人对死、对病、对世间痛苦

有一种不同的面对方法，因此不会像他们那样非常痛苦。

戊二、宣说小洲：

彼等之间八小洲，身洲胜身声不美，
声不美对拂妙拂，胜道行洲及行洲。

四大部洲之间有八个附属的小洲，即身洲、胜身洲，声不美洲、声不美对洲，拂洲、妙拂洲，以及行洲与胜道行洲。

东胜身洲附属有身洲、胜身洲两小洲，北俱卢洲的附属洲为声不美、声不美对洲，南赡部洲则有拂洲、妙拂洲两小洲，西牛货洲的附属洲是行洲与胜道行洲。在这八小洲之中，除拂洲是罗刹居住外，其余均由人类居住，有些注释中说，拂洲居住的人也非常多，但一般都说它是罗刹国。除这些洲外，还有金洲、香巴拉洲等等，以前阿底峡尊者坐船十二个月后到达班嘎拉洲，也即金洲，有人说是现在的印度尼西亚，由于历史考证不同，而且众生业力的显现也不同，所以表达方式上有一定的差距，所有的说法不一定完全相同。

在《前行》中描述四大部洲、八小洲时说，自己所在一方为东方，这样顺时针依次为东、

南、西、北四大部洲，八个附属小洲均位于每一大洲的两边。但是本论当中则认为靠自己的一方为南方，其余的说法与《前行》说法相同。

戊三、宣说赡部洲之特法：

此向北越九黑山，即是所谓之雪山，
复次香醉山之内，有水宽度五十海。

于印度金刚座向北越过九座黑山，有一雄伟的雪山，再向北有香醉山，此二山之间有无热恼海，其海面宽度为五十由旬。

南赡部洲的中央即印度金刚座，从此向北有九座黑山，这里的“黑山”并不是指颜色为黑色，有注疏中说：非由金银珠宝所成，而是由一般土石组成，故称黑山。越过这九座黑山，有一雄伟壮观的雪山，再向北有香醉山，在雪山与香醉山之间的十由旬之内是无恼龙王居住的无热恼海，形状是四方形，海水具足八种功德，海面由青莲花、莲花、睡莲等掩映，宽度为五十由旬，周长二百由旬。它的东南西北方分别流淌着恒河、信度河、缚刍河、徙多河，这些河右绕无热恼海，然后汇入外海。

这里所说的雪山，有人说就是现在的冈底斯雪山，应该是米拉日巴尊者静修之处，尊者

曾经也说:“我所居住的地方就是《俱舍论》中所讲到的雪山,前面的湖泊就是无热恼海。”尊者所提到的湖泊,即现在拉萨与阿里附近的马蓬应措湖,是一个长形湖泊,在西藏地方非常有名。萨迦班智达反驳这种说法:“这是违背逻辑的,因为《俱舍论》中说从金刚座向北有九座黑山,越过九座黑山才出现这座雪山,如果按照你们这种说法,那九座黑山位于何处?而且《俱舍论》中说无热恼海为四方形,马蓬应措湖为长方形,在形状与距离上皆有很大差别,所以不合理。”后来噶玛巴站在米拉日巴尊者的角度进行分析:“这有可能是瑜伽士境界中的一种描述,不一定是指《俱舍论》中所讲到的无热恼海和雪山。即使指的就是《俱舍论》中所说的无热恼海与雪山也是可以的。因为以众生业力的显现,将现量见到的冈底斯山与马蓬应措湖进行修饰也是完全可以的,比如说印度鹰鹫山,佛经中对它的说法都不相同,有些佛经中说鹰鹫山由珍宝组成,距离有千百万由旬,非常宽广,但我们现在所见的并非珍宝组成,也不是很宽广,只是一座平凡的山。因此佛经的说法有很多密意,若一概予以否定不合理。”一般来说,论典有一种表示方法,世间共称的

有一种方法,还有在不同根基的众生面前有不同说法,我们不能要求每一种说法完全吻合,在分析问题时不能一概而论。

【佛教徒应如何对待科学与佛教不同的宇宙观?】

在座的很多人从小就认为地球是圆的,上学之后老师也是这样告诉我们的,那现在《俱舍论》中的说法与此并不相同,此二者是不是互相矛盾,应以什么样的眼光和观点来对待这个问题呢?

以前,有一位竹庆寺的堪布,懂一点儿现在的天文地理学,但并不是很精通,后来在竹庆寺学习《俱舍论》之后,对佛陀的教理生起了邪见,对佛陀的教言也产生了排斥心理,而且所作所为也不太如法,这都是闻思没有究竟的缘故。当今社会,在佛教界与科学界有两个大家十分关注的焦点,一个是前世后世是否存在,另一个就是有关世界观的问题。去年,我们专门利用了一段时间学习有关前世后世的道理,我想,只要认真思维过、真实公正的人,恐怕也实在举不出前后世不存在的理由了。那么,对于我们生存的宇宙,应该如何以智慧分析,应该以何种世界观面对?按照本论的观点,

世界的最初是由风的搅拌而形成，之上依次有水轮、金刚大地，金刚大地上面有包括须弥山为主的四大部洲，如同莲花生长于海面，所有的六道众生存活于这样的一个世界之中。现在科学则认为：地球是太阳系的九大行星之一，由人类居住，如球形而稍扁，表面是陆地与海洋，周围被大气层包围。

科学上与《俱舍论》的说法完全不同，哪个是真的，哪个是假的？有一些佛教徒认为：佛说的应该是正确的，须弥山存在。但是，如果以这种观点来承认，我们在地球上根本找不到须弥山，其他人会说：须弥山不存在，因为我们看不见。这样一来，有一些刚刚接触佛教的人会陷入矛盾之中，以科学的观点承认？不行，因为佛陀不是这么说的。以佛教的观点承认？也不行，世间人都不承认。于是只能“沉默是金”，但这样肯定行不通，那究竟应该如何对待这个问题呢？

一方面，从科学的角度来说，地球是存在的。如果一定要让世间人说“地球不存在”的话，那在科学家面前根本说不通，为什么呢？因为，地球的存在是有依据的，他们通过各种各样的科学仪器、研究途径去观察，而且依靠

现代高科技的手段，他们已经到过月球以及其他星球。去年，中国的第一个载人航天飞船转绕地球一周后安全降落，这是众多人有目共睹的事实，谁也无法否认。从公元 2 世纪开始直到现在，这些科学家们对地球的形状、大小、运行状态得出了种种不同的说法，虽然他们自己的观点也是有所不同，但针对大多数人来讲，对于“地球是圆的”这一点没有任何怀疑，是完全成立的。所以，作为佛教徒不一定非要让他们承认“须弥山”的观点，“地球”，我们可以承认，为什么呢？现在大多数人均可以现量见到，所以没有必要否认。

另一方面，佛教中有关须弥山的观点也不必否认。有些人认为：地球是圆的，但佛教中所讲的与这完全不同，那作为佛教徒如果承认科学观点的话，是不是已经舍弃佛教了？这一点不用担心。因为一切万法不成立的缘故，可以成立各种各样的显现，比如饿鬼众生见一碗水是脓，根本看不见水，但众生业力显现的时候，脓是可以承认的，对于人来讲，所见的是一碗水，在这上面一滴脓也看不见。我们也不用对饿鬼说：“这不是脓，而是一碗水。”如果这样说的话，它一定会笑你：“我明明见到的是

胲，怎么会是水呢？”同样，对一个人也不能说：“这不是水，是玛玛格佛母。”我们不必否认所有众生各自面前的显现，它可以显现为“胲”，也可以显现是“水”，还可以是“甘露”、“玛玛格佛母”、“虚空”……种种不同众生面前可以显现种种不同的形象。因此，所谓的须弥山如果有实体，如小乘所承认一样，那圆圆的地球就不会显现为扁扁的，但是一切缘起显现皆是空性，以空性的缘故，一切都可以显现，这样不论哪一种观点，对我们来说都可以圆融无违。

这样，有人也许会想：佛经多数是以人为主而宣说的，那为什么佛不说大多数人所见到的地球，却说世间上有须弥山，我们生存的地方是南赡部洲，这是为什么呢？《三律仪经》云：“世间与我诤，我不与世诤，世间说有者，我亦随说有，世间说无者，我亦随说无。”对法经，首先是佛陀随顺印度众生而讲的，当时印度民间认为须弥山存在，印度即南赡部洲，所以“须弥山存在”是随顺世间的一种说法。而且，如果佛教徒依照佛陀的教言去修持，须弥山、四大部洲等完全可以现量见到。当时在印度，有一些比丘以神通到北俱卢洲化缘回来度

过饥荒，国王恩札布德在其王宫上方见到有很多红色的老鹰在飞，一问之下才知道，原来是释迦牟尼佛教法下的比丘，国王于是陈设供品祈祷佛陀，后来佛来到国王面前，为其灌顶，赐予他不舍贪欲之特殊方便法，国王当下成佛。所以北俱卢洲是一些大阿罗汉现量所见，说明它是真实存在的，在《无垢光尊者传记》中也讲到：妙音天女用手托着无垢光尊者转绕了四大部洲一圈。觉囊派有一位修“时轮金刚”的上师，在其境界中完全可以见到须弥山等，与《俱舍论》中所讲完全相同。

由于众生根基的不同，佛陀即针对不同众生宣说了种种不同的法，我们作为佛教徒，可以承认地球，也可以承认须弥山，这二者之间一点也不矛盾。另外，大多数人所见到的，佛不必宣说，而凡夫人所不见，只是个别众生见到，对此作宣说才是极稀奇之处，也是佛陀的一个特点。为什么这样讲呢？佛说：在这世间上，有人和非人，非人会以种种形象来到人们面前。而且魔鬼以及清净天尊的相，在修行人境界中确实能够显现。前一段时间，有一个非常老实的修行人对我说：“有一个狐狸天天与我说话。”如果世间人或者科学家听到这些话，也

许认为“这是胡说、迷信”。在世间，确实有某些心怀不轨的人利用这些现象传播迷信思想，但我们这里所说的与此完全不同，在凡夫人所能见到的瓶子、柱子之外，的确有一些特殊的显现是众人所不见的。而且，有些修行人也能看到清净的显现。以前有位僧人在走到五台山的某一处时，突然吹起一阵风，然后他见到一座宫殿，里面有很多僧团在念经，他在那里呆了很长一段时间，出来后又起了一阵风，所有的景象马上消失了，后来，他即在此处建造了这样一座寺院——金阁寺。另外，有一个裁缝被非人带到了他方世界，让他做很多很多的衣服，这个裁缝想：自己现在一定是在非人的世界。于是回来时带了一些布，但这些布已经变成了纸。

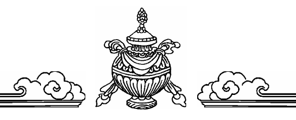
作为一个佛教徒，完全可以将佛教对宇宙的观点以及科学对宇宙的观点圆融，这不会对佛教有任何损害，我们完全有这个能力，也有这个说服力，因为佛早就已经说得非常清楚了。而且，佛教中所有的观点并非是如《俱舍论》所讲那样。印度的狮子贤论师在其《般若经》注释中说：《俱舍论》中所承许的四大部洲、须弥山，只是小乘对法藏的一种观点，而且在小乘对法藏中也有很多不同说法，大乘对法藏的

观点则无量无边，此二者之间并不相违，因为一切万法在胜义中无生无灭，在名言中却可以显现各种各样的形象。狮子贤论师也是这样说的。所以，佛教中并非只承认一个须弥山，而不承认其他观点，《华严经》对世界的认识方法与现在科学不同，与《俱舍论》的说法也不同。以前根登群佩说：小乘《俱舍论》的说法是不了义的说法，大乘经典的世界观则很了义。如果说不了义，也是可以的，因为佛陀当时针对某些众生执著世间为实有而宣说存在这样的世界。在密宗当中，对世界观也有一种不同的认识，他们认为：七大山在里面，而须弥山在周围，与现在的地球基本相同，而其真实的距离、形状等则不同，但在胜义中，则无有世界的量。在《时轮金刚·无垢光疏》中讲到：《俱舍论》有关宇宙的说法不会妨害《时轮金刚》所讲到的宇宙观。并且举了一个例子说：诸佛菩萨加持过的六尺山洞中，转轮王及其五大眷属全部可以容纳，这时，转轮王没有缩小，山洞没有扩大，但以诸佛菩萨的加持力，以及转轮王的福德力，是可以如此显现的。有罪业的人，他把很微小的物体看得很大；有些饿鬼到了富裕之家，对所有的财物都无法见到，这就是众生

的业力所现。所以《时轮金刚》认为：所谓的宇宙不同，是根据众生的意业不同而宣说的。《白莲花论》中，舍利子问释迦牟尼佛：“你在有些经典中说是在大释迦牟尼佛前初次发心，今天又说在另一个佛陀面前发心，那究竟是在哪一个佛面前发心的呢？”释迦牟尼佛回答说：“根据众生根基的不同，我所说的也有所不同。”世界观也是如此，我们不用驳斥现在的科学家，说“地球不是圆的”，如果这样说，那须弥山是到美国去找还是到印度去找，很困难的。以前多瓦·喜饶嘉措格西曾经说：“我要跟承认地球圆的人辩论，让他们哑口无言。”但是，根登群佩说：“辩论倒是可以，但他们都会笑你，不会给你回答的，就好像在饿鬼面前说‘这不是脓，是水’，那饿鬼都会笑你。”因此说，我们不必去跟别人辩论，地球的本体是空性之故，不同众生前的显现可以不同，以五明佛学院来说也是如此，对佛教有信心的人认为“这是人间的极乐刹土”，这里的老山羊就是菩萨，对这里有排斥心理的人则认为，这里简直是脏、乱、差，没有一点可取之处。实际上，在胜义实相中，喇荣没有好坏之别，在现相中，每一个人都有自己所安立的量，但这都不是真实的量，

因为是以分别心安立的，以每一个众生业力的不同，所显现的不同也很正常。以前具髻梵天说：释迦牟尼佛的刹土是一个清净刹土。舍利子则说：这里是不清净的。后来佛也说：我的刹土与具髻梵天所讲的一样，全部是清净的，只是舍利子没有看见而已。因此，现在成千上万人所见的地球没有必要破，根本也破不了，但我们以佛教的观点来承认也不矛盾。从天文学的角度，比如藏历依照《时轮金刚》的推算方法，有时会少一天，有时又会多一天，但这样推算之后，我们可以说“十五号的月亮是圆的”。按照西方的算法，很可能十六号月亮圆，也可能十七号月亮圆，有这些过失。

在演培法师的《俱舍论讲记》中，完全以小乘的说法解释，现在南赡部洲的下面是地狱，这个地狱在哪里？“在地球的中心”，但这一点即使通过地质学家去考察，恐怕也很难证实。所以，有关地球和须弥山的说法，希望大家应该多翻一些资料，多了解一点有关的各种说法，道友之间经常探讨，思维研究这个问题是至关重要的。从科学的角度，现在对于这方面确实还是一个谜，想要解开这个谜团也是相当困难的。我们在回答问题的时候，对于某些问题可



以不用回答，但是如果他有一点佛教基础，而且也比较公正的话，那我们应该以详细的教证、理证对他宣说，解开他相续中的疑惑，比如须弥山与地球之间的关系，如果运用佛教中几种不同的学说和观点进行阐述，并以大乘佛教和密宗《时轮金刚》等很多论典来进行印证的时候，一个公平正直的人一定会接受的。有时候，仅仅一句佛号解决不了问题，也不能解开相续中的疑惑，只有懂得佛教的道理，才有这个能力和办法将困惑遣除。只不过我们现在对佛教的理解太粗浅了，佛法的很多甚深道理不能理解通达，这是我们的一个缺点。佛教可以说是包罗万象的，不论是天文地理，还是文学、艺术、诗歌，如果真正以佛教观点进行衡量的时候，一定会对佛法生起信心，而且自相续中也必定会生起一种坚不可摧的见解。

丙三（别说众生之处）分二：一、真实宣说众生之处；二、彼等之广述。

丁一（真实宣说众生之处）分二：一、恶趣；二、善趣天界。

戊一（恶趣）分二：一、热地狱；二、寒地狱。

己一、热地狱：

此下二万由旬处，即是无间地狱处。
彼之上方七地狱，八狱之外十六狱。
四边煻煨尸粪泥，利刃原等无滩河。

南赡部洲下方二万由旬处属无间地狱，在其上方有七热地狱。此八地狱之外有十六个近边地狱，即四边均有煻煨坑、尸粪泥、利刃原、无滩河。

按照小乘观点，地狱即如同现在的监狱，有专门的处所，使感受业力的众生遭受惩罚之处。那么这个地方在哪里呢？南赡部洲往下二万由旬，有一地狱名为无间地狱，因此处众生恒时感受痛苦，没有间断，故而得名，其高度、广度均为二万由旬。无间地狱上方有七个地狱（也有观点说，这七个地狱是在无间地狱的周围），即复合地狱、黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱、烧热地狱、极热地狱，这些地狱众生寿命的量以及所感受痛苦的程度，在《大圆满心性休息大车疏》以及《大圆满前行》中都讲过，这里不再广讲。

以上为八热地狱，在它们的周围有十六个近边地狱。即煻煨坑、尸粪泥、利刃原、剑叶林。还有铁柱山和无滩河，不过此二者在这里的算法稍有不同，它们全部包括在近边地狱中，

但与剑叶林三者合起来算为一个。在这些地狱前，均有阎罗狱卒手持各种兵器，阻止感受痛苦的地狱众生从此处逃脱而进入其他地狱。

己二、寒地狱：

其他具疱地狱等，即是八种寒地狱。

除热地狱外，其他的具疱地狱等为八寒地狱。

八寒地狱包括具疱地狱、疱裂地狱、紧牙地狱、阿啾啾地狱、呼呼地狱、裂如青莲花地狱、裂如红莲花地狱、裂如大莲花地狱。那么，南赡部洲能容纳这么多众生吗？所有的洲都如同谷堆一样，上方虽然很小，但下端非常宽广，所以可以容纳。

饿鬼位于王舍城下方五百由旬处，此处有中阴法王。依本论观点，中阴法王形象上是在惩罚地狱众生，实际上，他自己也是以不善业的牵引来到此处，但以善满业感得于此处惩罚其它地狱众生。大乘说法则完全不同，中阴法王形象上是饿鬼，实际是诸佛菩萨的化现来到这里为其显示业果。而且，如果说南赡部洲的下方是地狱，如同现在的地下室，并且燃烧着熊熊烈火，从一个角度来讲，众生业力不可思议，转生到这样的地下室也可以说得通，但另

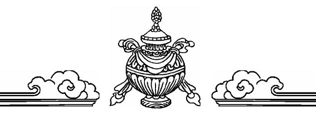
一方面，这样一种具有自相的中阴法王以及地狱很难想象，我们现在通过很多考古研究，恐怕也无法得到证实，如果真的找不到这样一种处所，恐怕会有很多人对六道轮回的观点生起邪见！一般来说，中观、唯识的观点认为，地狱的位置没有固定性，当一个众生于何处死亡时，以他自己的业力，当下即现前感受地狱痛苦，如果地狱是真实存在，则其中的各种兵器、铁地、女众等等是谁造的，《入行论》中也说："有情狱兵器，何人故意造？谁制烧铁地？女众从何出？佛说彼一切，皆由恶心造，是故三界中，恐怖莫甚心。"因此说，一切的外境显现都是心所造作，以善心可以感受善果，以恶心即会现前恶果，这一点非常合理。

戊二（善趣天界）分二：一、与地相连；二、与地不连。

己一（与地相连）分二：一、四大天王天；二、三十三天。

庚一（四大天王天）分二：一、依无量宫；二、依山。

辛一、依无量宫：



日月位于山王半，五十五十一由旬，
午夜日落与正午，以及日初为同时。

日月位于须弥山的四万由旬处，其直径分别为五十一由旬和五十由旬。依照昼夜相等而言，北俱卢洲午夜时，东胜身洲为日落，南赡部洲是正午，西牛货洲则为日初。

按本论观点，日月位于须弥山的一半，也即从水面向上四万由旬处，并且围绕须弥山旋转。月亮与太阳相比，太阳的直径稍大，为五十一由旬，月亮直径是五十由旬，它们的周长是直径的三倍，厚度是五点五由旬加上十八分之一由旬。它们的组成物质完全不同，月亮由水晶构成，会让人感受到清凉；太阳由火晶组成，有发热的作用，如果对着太阳观的时间过久会对眼睛有害。在日月的上方有金子围墙，下方是五彩斑斓的颜色、妙宅、花园、如意树以及各种鲜花。美国曾经在月球上做试验，想知道在此处是否具足能够使人类存活下去的条件，很多人都认为这是很稀奇的一件事，但是如果真正通达佛教所讲的缘起空性，那这并不是非常稀有的，可是有很多人根本不承认这一点。有关星辰的量，《施设论》云：“大星辰十八闻距，小星辰三闻距，多数为十闻距与十二



闻距。”“闻距”，印度语称为俱卢舍，“由旬”叫做余善那，均属于数量单位。一般来讲，五尺是一弓，五百弓是一闻距，八闻距是一由旬，依照现在的尺寸来衡量，一由旬即二十六市里。《时轮金刚》中说：二十四指为一肘，四肘（以中等人的身高为量）为一弓，二千弓为一闻距，四闻距为一由旬。本论算法与《时轮金刚》稍有不同，但与麦彭仁波切在《智者入门》中的算法相同。

既然太阳围绕须弥山旋转，那南赡部洲正午的时候，其他三洲是什么时间呢？如果白天和晚上的时间完全相同，也就是说，按照一天二十四小时来算，白天晚上均为十二小时，那么南赡部洲正午十二点时，北俱卢洲应是午夜十二点，东胜身洲处于日落时分，西牛货洲则是日初。

如果有人说：我们这里中午十二点的时候，美国波士顿正好是晚上十二点，那美国是不是就是北俱卢洲？不能这样说，《俱舍论》的观点主要是以须弥山为主而宣说的，不一定要与现在的某些说法吻合，以前有人也说，佛陀在世时，须弥山和整个世界的形状确实如经中所说，但后来因为众生业力的不同，所以，现在地球

已经变成圆的了。这种说法肯定不合理，因为释迦牟尼佛转法轮是大家比较公认的，那么从佛陀时代距离现在有两千多年，从整个历史来看，我们的世界有没有发生如此翻天覆地的变化？这一点不必说也众所周知。《宝积经》中说：印度鹰鹫山由各种各样珍宝组成。现在大家所见到的鹰鹫山却并非如此，全部是土石构成，有些智者说："这是因为众生福报浅薄，后来逐渐变成土石的。"这一点不论是从历史学术，还是地质考证都不能成立，但从诗学角度来说，应该具有一种夸张的成分。我们针对不同的说法，应该有不同的理解方法，如果各种说法稍不相合就马上取一舍一，这种态度既不符合科学，也不符合逻辑。所以，佛教当中有关众生业力不同就会有不同显现的这种道理，大家一定要生起定解，如果有了这种智慧，那么对于现代科学、佛教道理，或者其他种种不同的说法不会产生疑惑，自然而然圆融起来，因此希望能在佛教见解方面扎下稳固的根。

夏季第二月之末，自九日起夜晚长，
所有冬季四月中，变短白昼则相反。
昼夜长为一须臾，日行南北方之时，
因与日轮极趋近，自之影子彼现亏。

夏至是夏季的第二月末，即六月九日，自此时起夜晚开始变长，白天变短；在冬季的第四个月，即十二月九日开始夜晚变短，白昼变长。昼夜长短的变化为一须臾，日回之后昼夜变化的不同，是因为太阳向南方或北方运行时的状态不同所导致。当月亮与日轮特别接近时，其影子将其遮蔽，就会出现亏损的现象。

一般来讲，一年有四季，春夏秋冬各为三个月。在印度，认为花开即是夏天，花谢就是冬天；藏地的夏天过后就是冬天，四季不很明显；在汉地也是有的地方四季分明，有的地方则四季如春。按照农历的算法，一年有二十四节气，每个月有两个节气，现在藏历与农历的算法基本相同。

本论认为，一年有三季，春天即藏历一月、二月、三月、四月；夏天是五月、六月、七月、八月；冬天是九月、十月、十一月、十二月，每一季包括四个月。这样一来，新年开始的时间也就与我们有所不同，他们将藏历的八月下旬与九月上旬合起来为冬季第一个月，九月十六号即是新年的开始。一般来说，人们的习惯都是从初一到三十号为一个月，而戒律与《俱舍论》当中都是认为九月十六号到十月十五号之间算是一个月，为什么要这样算呢？他们认

为，十五号时月亮已经圆满，从十六号开始月亮又开始亏损，这样十六号应该是下一个月的开始，也即初一，直到下月十五号为一个月。因此，按照真正《俱舍论》自宗的观点是九月十六号开始过新年，并且是冬季的第一个月；戒律则认为，新年的开端是藏历十月十六号，与本论观点有所不同；在莲花生大师的伏藏品中也有十月初一开始过年的；按《时轮金刚》的算法，应该是元月一号过新年，与现在民间的过新年也是不同；公历新年则是西方人的新年。但是按照这里的推算，实际上八月份已经开始冬季的第一个月了，这与麦彭仁波切的观点有一些不同，为什么呢？因为这里是《俱舍论大疏》的说法，麦彭仁波切与明朗罗扎瓦都不认同这种观点，按照麦彭仁波切的说法应该是九月下旬到十月上旬为冬季第一月。

那夏季与冬季的日回是什么时间呢？日回就是指太阳运行到南方或北方，最后返回的时间。夏至应该是夏季第二个月的月末，也就是从六月九日开始，夜晚以二漏分三秒变长，白天以二漏分三秒变短；冬至则是在冬季的第四月，也即十二月九日夜晚以二漏分三秒变短，白天则以二漏分三秒变长。

格鲁派的个别论师认为，颂词中的“夏季第二月”针对的是秋季昼夜相等而说的，间接引出了日回，并且如此承认也与戒律的观点相吻合。但是，全知麦彭仁波切认为：这是两种不同的说法，而且宗派也不相同，不必将二者结合，实际上，这里所讲到的就是日回，并非在说明昼夜相等。所以，不必将戒律与俱舍的观点混为一谈，完全可以分开来讲。

如果按照上述推算方法，不是与我们的现量相违了吗？不相违。由于世亲论师出生在印度，所以本论是根据印度的地理位置而言的。一年有三百六十天，根据太阳的运行位置不同，整个地球或须弥山可以分成三百六十个地界，在不同的地方，其日回也就不同，比如今天日回在藏地的某处，明天日回就会在藏地的另一处等等，这样，实际三百六十天中每天都有日回，但所处位置均不相同，不一定要与藏地的地理位置相合。以前上师如意宝在亚青住的时候，他通过观察发现，拉萨日历与这里有十三天的差距，比如拉萨是十二月二十二号日回，按照此处的地理位置来观察，太阳仍然在南行，要过十三天后才会返回，有这个差别。《时轮金刚》的推算非常准确，不必借助任何科学仪器，

即可得出今年是否有闰月、是否干旱，而且出现日食、月食的时间也十分准确。因此希望大家对天文、历算等应该努力闻思学习，在学习时应该精进，受一点苦也是有价值的，真正有智慧的人需要通达五明，《经庄严论》中云：“若于五明未精勤，尊胜亦不成遍智。”现在的有些人，修无常有一点过分——“因明、中观都不要学，人生短暂，要好好念佛”，这样一来，会不会死主还没有现前就已经邪见蔓延了呢？真正应该观无常的是对世间法方面，不要一提到俱舍、因明就开始观无常，以无常的宝剑砍断解脱的藤蔓，这样有点可惜。

昼夜变化的量是多少呢？在一日中，以须臾变长或变短。须臾指一日的九百分之一，依照《时轮金刚》的观点，以一个正常人的呼吸即入气、住气、出气为一个时间，二十四个这样的时间为四分，四分之一为须臾。

那月亮为什么会出现盈亏现象呢？关于这一点，科学、《俱舍》、《时轮金刚》等都有不同说法。本论认为，就好像灯放得离柱子特别近时，柱子可以遮住灯光，因为特别接近的缘故，同样，当月亮与太阳特别接近时，太阳的影子已经遮住了月亮，所以月亮会出现亏损，它们

离得越来越远时，月亮就会越来越明显。《大乘阿毗达磨》观点有点不同，它认为，实际是影子反射到水晶上，以此遮住了月亮。《涅槃经》认为：并不是太阳和月亮互相遮障，月亮不显现是由于被须弥山挡住的缘故。虽然有种种不同说法，但都是释迦牟尼佛根据众生不同根基而宣说的，若从究竟意义上来说，则可以按照《时轮金刚》的观点来承认，比如在曼茶盘的旁边放一盏灯火来观察，就会发现离得越近越看不见，越远则可现出曼茶盘的全境。

佛教当中有很多说法都是在修证的境界中出现的，不一定所有人都能看到，比如密法中精脉、血脉的说法，以现在的科学仪器根本观察不到；有些《时轮金刚》中讲到外时轮金刚、内时轮金刚、密时轮金刚，在讲“密时轮金刚”时，所有外面显现的器世界，均是自己的分别念，这是很深的一种修法，一旦这种修法成就是可以显现这种境界的。这样有人也许会想：那我就直接修密宗，《俱舍论》是小乘法门，没有必要学。但是，我认为有很多人确实还是小乘根基，为什么这样讲呢？我们相续中根本没有出离心，一个小乘行人首先在相续中要有出离心，但我们相续中连出离心也没生起来的话，

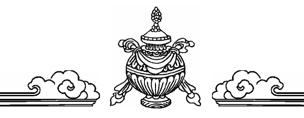
那连小乘根基都不是，所以如果小乘的修行境界都还没有的话，还是应该求一点小乘法，因为九乘之中应当以下下作为上上的基础，这样修学起来才更加可靠。

辛二、依山：

须弥山有四层级，间距一万一千也，
分别高出一万六，八千四千与二千。
居于彼处有持盆，持鬘常醉之药叉，
四天王天众天人，七山亦为彼之处。

须弥山的下半部分有四层级，各自间距为一万一千由旬，并且由下自上依次突出一万六千、八千、四千、二千由旬。在四层级处分别居住着持盆药叉、持鬘药叉、常醉药叉以及四大天王众，其余的七山上所居的众天人皆为四大天王所统辖。

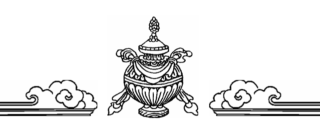
《正念经》中讲到：须弥山在大海以下的部分是空的，里面是非天的世界。《俱舍论大疏》中也有详细记载。须弥山在大海以上的部分有四个层级，也即距离海面一万一千由旬处为第一层级，其上还有三个层级，各自间距相同。每一层级均向外突出，其中第一层向外突出一万六千由旬，第二、三、四层依次突出八千、四千、二千由旬。在四个突出的层级处分别居



住着持盆药叉、持鬘药叉、常醉药叉、四大天王。其中持盆药叉的手中经常拿着装满甘露的宝盆，传说是因为大海一直向上涌现，为了防止须弥山被淹没，所以持盆药叉每天拿着一个盆子把水舀出去。由于众生的业力不同，这种说法也有可能。持鬘药叉是因手中持执花鬘而得名。常醉药叉由于经常饮用美酒而迷醉，因此得名。以上三者全部属于药叉，有些古老大寺院的经堂门上都画有他们的像，他们均是各自持执自己的标志，非常的清楚。第四层级处居住的是四大天王天以及诸天人，也即东方住有持国天王，南方住着增长天王，西方是广目天王，北方是多闻天王。并且，七金山处也属于四大天王的管辖范围，里面住有很多天人。

庚二、三十三天：

须弥山顶卅三天，彼边八万由旬也，
方隅四层之彼处，手持金刚护神居，
中央称为善见城，边长二千五由旬。
一由旬半金自性，大地庄严具弹性，
于彼处有尊胜宫，边长二百五由旬。
外众车苑粗恶苑，杂林苑与喜林苑，
彼等林苑之四方，距离二十为妙地，
东北之隅大香树，西南隅为善法堂。



须弥山顶为三十三天，它的每一个边为八万由旬；在四方四隅四层楼的高处，有手持金刚药叉居住；三十三天的中央为善见城，边长二千五百由旬，其城面为金子自性，高度一由旬半，大地具足种种庄严且富有弹性；在它的中央是尊胜宫，边长为二百五十由旬。在善见城外有众车苑、粗恶苑、杂林苑、喜林苑，在此四个林苑的四方间隔二十由旬处有四妙地。善见城的东北隅为大香树，西南隅为善法堂。

按本论观点，三十三天之上还有六欲天，他们在天空中居住，而三十三天则与地相连，住于须弥山顶。何为三十三天呢？即八财神、威猛十一天、日神十二天、娄宿二子，因为共有三十三位天神，所以得名；也有说是由于四方各居住八位天尊，再加上帝释天共有三十三位主尊，故而称为三十三天；或者由于有善法堂等三十三处而如此称呼。三十三天的每一边有八万由旬，周长即三十二万由旬，在其四方四隅有边长二百二十五由旬、高度五百由旬的四层楼，有手持金刚药叉居住于此处，他们实际是诸佛菩萨的化现，为了使天人们从放逸中苏醒，所以经常手中持执金刚住在天人的周围保护他们，但是按《俱舍论》的观点，此处的手持金刚不一定与密宗所说相同。

在三十三天的中央有一个最主要的大城市，也即善见城。它的每一边有二千五百由旬，周长二万由旬，高度一点五由旬；城面全部由真金构成，高度为一由旬半，城中的地基与极乐世界基本相同，由珍宝组成且具有随足起伏的弹性。不过，住在这样的地方，也许很容易生起贪心，如果大地坚硬且具有知足少欲的功德，那才比较适合修行。在善见城中有九百九十九门，每一门前有五百守护神保护诸天人，这在一些唐卡中也能看到。以前印度的城也有东南西北四个门，当时净饭王子从城中逃脱也是费了一番周折。

善见城中央是尊胜宫，其每一边都有二百五十由旬，周长一千由旬，高度半由旬加上十八分之一由旬，这座宫殿十分殊胜，由种种珍宝构成，其他的宫殿均无法与其相比，帝释天居住在这里享受种种妙欲。

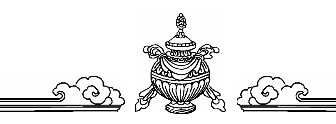
善见城外二十由旬处，东南西北四方分别有众车苑、粗恶苑、杂林苑以及喜林苑。四个林苑的四方间隔二十由旬处又有四妙地，即东方众车苑妙地，南方粗恶苑妙地，西方杂林苑妙地，北方喜林苑妙地。善见城的东北隅有大香树，是三十三天享用欲妙之处，其树根深入

地下五十由旬，高度有一百由旬，能够散发妙香，顺风则一百由旬都可以闻到，若逆风则可以飘散五十由旬。一般说来，顺风可以闻到香气，为什么说逆风也能飘散呢？在《自释》中有两种解释：第一种是有些论师认为，逆风的这种情况是从不超出树的界限而说的，只要在树的范围内就能够闻到香气；第二种是世亲论师的观点，大香树确实具足这种功德，其所散发的香气相续流转于他方，但是越向远方，其香味也越微弱，到达五十由旬处时已经消失殆尽。在大香树的前方有一合石，如同现在的灯光场，它的每一边有五十由旬，高五点五加十八分之一由旬，在其上方有帝释天王的狮子宝座以及其他三十二天的宝座，所有的天人在夏季四个月期间居于此处。

善见城的西南隅相隔十二由旬处是善法堂，有点像现在的郊区，它的直径是三百由旬，比善见城高三点五由旬，在那里也有三十三天所属的宝座。

己二、与地不连：

彼上诸天无量殿，六种欲天如是行：
二二相交抱执手，发笑目视而行淫。



如满五岁之孩童，直至达到十岁间，
转生彼处色界众，身体圆满著衣生。

在三十三天的上方，有四个欲天的无量宫。六种欲天分别以二二相交、拥抱、拉手、发笑、目视的方式行淫；他们降生之后，其身量即如同五岁到十岁之间的孩童。色界天人降生时，其身体即已完全圆满，并且著衣而生。

这里的“与地不连”是指三十三天上方的离诤天乃至色究竟天之间诸天人的无量殿，他们因为与金刚大地、须弥山等无关，所以说与地不连。按照本论观点，阿修罗是在海面以下，在须弥山的里面，从海面以上属于天界，首先就是六欲天，即四大天王天、三十三天、离诤天、兜率天、化乐天、他化自在天。

四大天王天和三十三天在前面已经介绍过。离诤天是指在此天以下，均具有诤斗，如三十三天经常与阿修罗作战，人间的战争则更可怕，由于这里已经远离诤斗，所以叫做离诤天。现在有些人跟家里吵架之后就想跑到寺院躲清净，还不如到离诤天去，那里肯定不会有争斗的。由于离诤天的天子天女是孪生的，所以也叫双胞天。兜率天居住的是最后有者菩萨，佛陀成为最后有者时，也是在兜率天为天子天

女转法轮，现在汉地有一些大法师也转生到兜率天，宗喀巴大师也转生于此处，这里虽然属于欲界天，并非清净刹土，但为了度化众生还是在此处转法轮。化乐天与他化自在天分别依靠自己与他人的幻变随心所欲地享受欲妙。欲界诸天的颜色有白、红、黄三种，无量殿的建造与北俱卢洲以外的其他三洲相同，北俱卢洲的一切显现都是由众生业力现前的。

颂词中未明显宣说的十七色天是怎样的呢？色界总的来说有四禅天，若广分则有十七天，其中第一禅包括三处，即梵众天、梵辅天和大梵天；第二禅有三处，即少光天、无量光天、光明天；第三禅也有三处，少净天、无量净天和广净天。第四禅共有八处，前三处为无云天、福生天、广果天，此三天由凡夫居住；在它的上方为五净居天，即无热天、无烦天、善见天、善现天、色究竟天，这里居住的全部是圣者，小乘也是这样认为的，在密宗《大幻化网》中也说到色究竟天，但与此处所说不同。

六欲天既然仍属欲界，必定具有对色声香味触的贪欲以及男女接触的欲望，那六欲天是以何种方式行淫呢？四大天王天和三十三天与人类相同，皆是通过二根双运而行淫，但是由

于已经断除饮食，所以不会出精。其余四天分别通过拥抱、拉手、发笑以及目视的方式行淫。既然不会出精，怎么会有天子、天女呢？实际上，并非天女所生，只是依靠其身体在一刹那之间化现，因为在其怀中出生，所以称为天子、天女，他们在降生之后，身量就已经如同五岁到十岁的孩童。色界诸天在降生时身体即已圆满，并且著衣出生，死时也是著衣而死，因其有惭有愧的缘故。

丁二、彼等之广述：

三种生起贪欲者，即指一切欲天人。
三种生起安乐者，三禅之中共九地。
犹如从彼至下量，尔后向上亦复然，
除依神变与他者，彼等不得见上界。
四大部洲与日月，须弥山王及欲天，
梵天世界一千数，许为小千之世界，
彼之千数承许为，二千中千之世界，
彼之千数三千界，同时坏灭一同生。

三种贪欲是针对欲界天与人而言的，而三种安乐则是指初三静虑中的九地。如同各天界向下到达海面的量一样，与上界相距之量亦是如此，除依靠神变或者其他具有神变者以外，下界均不能见到上界地。小千世界是



指一千个四大部洲、日、月、须弥山、欲天以及梵天世界；一千个小千世界为二千中千世界；三千大千世界则是指一千个二千中千世界，因为它们均是同时形成并且同时坏灭，所以称之为三千大千世界。

佛经中说到“三生贪欲”，它们指的是由异熟果所生的欲妙、自幻化的欲妙、自他二者所幻变的欲妙。那这三种欲妙分别是针对何者而言的呢？分别指欲界人类到兜率天的所有众生、化乐天人、他化自在天。“安乐”是指远离贪欲而生的安乐（以等舍为主）、断除寻思之禅定所生之安乐、无有喜心的安乐，它们分别指初三静虑的前三禅，因每一禅有三处，所以共有九地。

四大天王天位于须弥山的中间，距离海面四万由旬，其与三十三天之间的距离也是四万由旬。同样，三十三天向下至海面，向上至离诤天的距离均为八万由旬；离诤天向下至海面，向上到兜率天之间的距离皆为十六由旬，如是其他诸天均可依此类推。

那么，下界的众生能否见到上界众生呢？第一品中说“下眼不见上地色”，一般来讲，下界的众生见不到上界，但自己如果获得神变或者依靠其他具有神变者则可以见到。以前有一



位上师，在飞往清净持明刹土时，就是将自己的儿子、女儿、媳妇、牦牛等六个众生一起带往清净刹土了，所以依靠上师不可思议的加持力也可以做到。

按麦彭仁波切的科判，下面是讲器世界的量。

三千大千世界的范围有多大呢？一千个四洲、日月、须弥山、诸欲天、梵天世界，即称为一千小千世界，一千个小千世界为二千中千世界，一千个中千世界就是所谓的三千大千世界。一个化身所化的世界有三千大千世界，也就是说有十亿数的四大部洲，十亿数的日月、须弥山等，因其最初形成是同时产生，并且最后同时被火等毁灭，所以称之为三千大千世界。有关这方面，在藏文《华严经》第九品中有广讲，比如有的世界树木发光，有的世界具足很多太阳、月亮，有些世界有天人自身发光等等，对整个世界的形状、颜色等各方面描述得非常详细；汉文《华严经》所讲到的比藏文还细致，有些藏文中没有讲到的，汉文也已经作了宣讲。汉地有些人在打禅七时专门坐“华严禅”，如果能够边阅读边认真思维其中的含义，那收获一定是很大的。

乙二（旁述众生之量）分二：一、身量；二、寿量。

丙一、身量：

南赡部洲众生量，四肘以及三肘半，
东胜身洲西牛货，北俱卢洲二倍增。
具有贪欲天人身，四分之一闻距至，
一闻距半之间增。一色界身半由旬，
彼上半半而递增，少光天众之上天，
身量均成两倍增，无云天减三由旬。

南赡部洲众生的身量是四肘或者三肘半，其余三洲依次二倍二倍地增长。具有贪欲天人的身量从四分之一闻距增至一闻距半。色界第一禅天众生身量为半由旬，上方诸禅天半由旬半由旬地向上增加，到少光天众生时，则是以二倍递增，无云天以两倍增长又减去三由旬。

恶趣众生由于业力导致，其身量不固定。善趣众生的寿命在一百岁时，南赡部洲人类身高为四肘，也有的是三肘半。此处的“肘”是指尘肘，戒律中分身肘与尘肘，尘肘一般是以中等人的标准来衡量。东胜身洲的众生身量八肘、西牛货洲十六肘、北俱卢洲三十二肘，这是以南赡部洲为标准的，如果从各自洲的角度来说，也只有四肘。六欲天众生的身量以闻距

衡量，即四大天王天身量为四分之一闻距，三十三天为二分之一闻距，这样依次增长四分之一闻距，所以他化自在天的身量是一点五闻距。色界天众生的身量以由旬来衡量，其中第一梵众天众生身量为半由旬，其上的梵辅天、大梵天、少光天以半由旬递增；无量光天以上则以二倍递增；无云天以两倍增长再减去三由旬，以上诸天则均以两倍递增。

丙二（寿量）分二：一、真实宣说寿量；二、旁述。

丁一（真实宣说寿量）分二：一、善趣寿量；二、恶趣寿量。

戊一、善趣寿量：

北俱卢洲寿千年，二洲半半而递减。
此赡部洲不一定，最终十岁初无量。
人类众生五十岁，最下欲天之一日，
如是自寿五百年，上天二倍二倍增。
色界无昼夜时寿，劫数等同自身量，
无色界寿二万劫，向上依次而增长。
少光天起为大劫，彼之下天半大劫。

北俱卢洲的寿量是一千年，其他两个洲一半一半递

减，南赡部洲寿量则不一定，在初劫时人寿无量岁，最后时只有十岁。人类的五十年即四大天王的一日，他们自己的寿量为五百岁，以上三十三天等的寿量以二倍递增。色界不分昼夜，其寿量以劫来算，并与各自身量相等，少光天以下均是以半大劫计算，以上则以大劫计算。无色界空无边处的寿量是二万劫，上面三处依次增长二万劫。

有关众生的寿量，在《前行》和《大圆满心性休息》当中都有过详细讲述，所以这里不广讲。一般来说，北俱卢洲众生由于业力所感，其寿量固定，南赡部洲则不一定，初劫时为无量岁，释迦牟尼佛在世时，人寿为一百岁，现在的人一般是七十岁，能活到一百岁的非常少。人类的五十年是四大天王天的一日，以前无著菩萨到兜率天听闻《弥勒五论》，在那边仅仅住了半天时间，但人间已经过去了四五十年。有些历史学家认为，如果按照《俱舍论》的观点则不合理，但是这一点倒是有很多方法可以解释，这里不必详细讲述。四大天王天众生的寿量为五百岁；三十三天一天相当于人类一百年，自寿为一千年，三十三天无有日月，如果花闭、鸟不发出鸣叫、打瞌睡则是夜晚，与之相反就是白天，他们自身具有光芒；其余均是以两倍

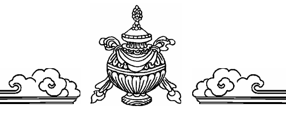
递增，如他化自在天的一天就相当于人间一千六百年，自寿为一万六千年。

色界诸天不分昼夜，其寿量可以通过自己的身量来衡量，也即将“由旬”转换为“劫”，而且是以大劫来计算的，所以，色界第一禅天的寿量为半大劫，其余以此类推。无色界空无边处的寿量为两万劫，以上三处逐渐增长两万劫。

戊二、恶趣寿量：

复合地狱等六狱，日渐等同欲天寿，
是故彼等之寿量，亦与欲天年相同。
极热地狱半中劫，无间地狱一中劫，
旁生最长一中劫，饿鬼月日五百年。
芝麻器中每百年，取出一粒至穷尽，
即是具疱地狱寿，余寿渐成二十倍。

复合地狱等六个热地狱的一日依次等同于六欲天的寿量，它们的寿量亦等同六欲天的寿量，极热地狱寿命为半中劫，无间地狱为一中劫。旁生中寿命最长的为一中劫，人间一月等同于饿鬼一日，其寿命长达五百年。在装满芝麻的容器中每一百年取出一粒芝麻直到穷尽，就是具疱地狱的寿量，其余寒地狱的寿量依次增长二十倍。



人间五十年相当于四大天王天的一日，其自寿为五百年，而四大天王天的寿量即相当于复合地狱的一日，复合地狱自寿亦是长达五百年。颂词中的“相同”并不是指完全相同，而是说对比的方法相类似。其他的黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱以及烧热地狱，这些地方的日、众生寿量，也依次等同于三十三天、离诤天、兜率天、化乐天和他化自在天，这里的等同也只是类推方法相同，并非完全相同（若欲详细了知，请参阅《大圆满前行引导文》）。极热地狱的寿量是半中劫，无间地狱寿量则长达一中劫，显宗认为，所有地狱中最痛苦的就是无间地狱，感受时间最长的也是无间地狱。那是不是堕入无间地狱的众生寿量都是一中劫呢？不一定。这里只是从最长的角度来讲，有些堕入无间地狱之后很快就会出来，《经庄严论》中说：造五无间罪的人，若能生起菩提心，即使堕入无间地狱，其时间也非常短，受苦也很少。不仅是大乘这样认为，小乘也如此承认，在《毗奈耶经》中有未生怨王和大天比丘的故事，他们虽然造了五无间罪，但因其在人间行持善法，最后堕入无间地狱的时间非常短，如同弹球一样，堕入之后马上即可解脱。

因此，现在利用宝贵人身精进行持善法非常重要，有些人认为：“我业力非常深重，肯定要堕入地狱。”我们不能失去信心，应该在有生之年精进行持善法，尤其是所做的一切善行皆以菩提心来摄持的话，即使因所造恶业堕入地狱，但时间也会非常短，以相续中慈悲菩提心的威力，不论在地狱还是旁生界，都会对其它众生产生悲心。作为修行人，明白道理、了知因果非常重要，在自己相续中真正有一个根深蒂固的见解，就不会随他人转。

旁生寿命不固定，最长可达一中劫，如八大龙王，最短的只有一瞬间，比如夏天草地上的一些虫子，它们瞬间降生，瞬间又死亡了。有些佛经中说：人间每个月的上旬是饿鬼界的白天，下旬则是它们的夜晚。所以人间一月相当于饿鬼的一天，这样三十天为一个月，十二个月为一年，其自寿为五百年，这也是从寿命最长的角度来讲的。

下面是寒地狱的寿量。具疱地狱寿量非常长，以年月无法计算，这里只能以比喻来讲，摩揭陀国八十克的芝麻容器中盛满芝麻，间隔一百年取出一粒，直到芝麻全部取完，即等同于具疱地狱的寿量；其他的疱裂地狱、紧牙地

狱、阿啾啾地狱、呼呼地狱、青莲花地狱、裂如红莲花地狱、裂如大莲花地狱众生的寿量以二十倍递增。大家对地狱痛苦以及受苦时间要仔细思维，这样思维过后，应发愿以后一定不要转生到这样的地狱当中，并且在这些地狱中受苦的有情应该发愿救度。

丁二、旁述：

除开北俱卢洲外，其余均有中死亡。

除北俱卢洲以外，其他三洲均有非时死亡的情况。

北俱卢洲以其特殊的业力，寿命为一千年，一千年过后必定会死，死后不会转生于其他处，全部转生于天界，这些都是固定的。其他三洲则不一定，包括天人在内也有非时死亡的情况。

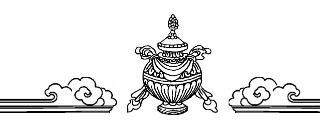
乙三（别说此二量）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

色名时际分别为，极微文字与刹那。

色法、名称、时间的最小单位，分别为极微、文字与刹那。

平时日常生活中，量布时用尺、称大米用斤等等，有很多的计量单位，那么器情世界是



以什么来衡量呢？众生的寿命以时间来衡量，身体用尺寸衡量，心相续中的分别念或者所证悟的法界用文字来衡量。在麦彭仁波切科判中讲到所量与能量，能量就是指时间、文字、尺寸。衡量什么呢？众生的寿命、分别念、身体，这些就是所量。

在佛教中，衡量外界色法时最小的就是极微，从物理学来讲，是原子、分子等，现在还有夸克。组成名称的最小单位是文字，由文字组成名词，再由名词组成句子，由句子即可组成偈颂，从藏文诗学来讲，最长的句子有三十二个字，最短是三个字，以四句为一个偈颂。刹那是最短的时间单位，由刹那积累成日、月、年、劫。

按本论观点，无分刹那与无分微尘是不空的法，如果对一切万法进行抉择，分析到最后，无分刹那与无分微尘就是所剩下的成实、不可再分的物质，他们认为无分微尘与无分刹那于胜义谛中存在。中观宗与唯识宗认为，在名言量中，这样的无分微尘与无分刹那可以承认，但以胜义量观察时，这样的微尘与刹那也应该抉择为空性。

无分微尘到底承认还是不承认，在这个问

题上，藏传佛教有很多观点，他们之间的辩论也非常激烈，但总的来讲，有些论师这样认为：以名言量来衡量，无分微尘应该承认，如果不承认，则无法建立名言；以胜义理论衡量时，无分微尘也是空性的，根本经不起胜义量的观察，如果在胜义中仍然存在无分微尘的话，那么万法就应该不空了。萨迦班智达在《量理宝藏论》中说，无分刹那应该存在，无分微尘不一定存在。一般大乘观点认为，名言中最小的微尘和刹那应该存在，否则无法衡量名言，若以胜义量来衡量，则全部成为空性。

有关无分刹那，麦彭仁波切在《智者入门》中说：时间当中最短的是刹那，比如六十五张莲花瓣，用针在很快时间当中穿破，穿破每一张花瓣的时间即是一刹那。《自释》中说：一位士夫疾速弹指，期间有六十五个刹那，其中的一刹那即是最短的时间单位。但这也只是针对个别众生的分别念而言，实际上应该还可以分，为什么这样讲呢？比如说一弹指，中指从拇指到达下方为一次弹指的时间，若再详细分析，实际拇指不一定只有六十五个微尘，也许会有几千几万个微尘组成，那么在弹指时，这些微尘一一经过没有？如果没有一一经过，弹指的

过程必定会中断；如果一一经过，就不应该只有六十五个刹那。而且每一微尘经过时，也还可以详细分，比如说拇指有一百个微尘，其中的一个微尘有没有上、中、下的方位？如果有，那么经过上、中、下不同方位的时间不能成为一个，这样一来，一百个微尘中的一个还可以再分成三个，如此逐渐分析下来，以分别念也就再没办法分的。

所以，针对个别众生来讲，暂时这样分是可以的，以现在的时间来讲，一天有二十四小时，一小时有六十分，一分有六十秒，对某些心识比较粗略的人也只能说：秒是最短的时间单位。但是这样的“一秒”其实也还是可以分，比如用针快速穿过一百张纸，每张纸均有上方与下方的微尘，针一定是上下次第经过的，那么经过上面微尘时，一定还没有经过下面的微尘，这样分析时，一秒也可以分成一百个，一百个中的一个又可以继续分，这样一来，我们只能在名言中暂时承认一个最小的时间单位，但在胜义当中全部是空性的。

《四百论》中对无分微尘的分析方法非常尖锐，无垢光尊者在《如意宝藏论》中也有很尖锐的推理方法，这些推理都非常有必要。因

此，在名言中应该承认无分微尘与无分刹那，而且在日常生活中，以这些作为衡量的基础就足够了，但在胜义中，真正的时间与色法根本不存在，都是空性的。

丙二（广说）分二：一、境色之量；二、时间之量。

丁一、境色之量：

极微微尘铁水尘，兔毛羊毛象日尘，
虮虱青稞与指节，后后较前增七倍。
廿四指节为一肘，四肘乃为一弓量，
五百弓量一闻距，阿兰若八一由旬。

极微、微尘、铁尘、水尘、兔毛尘、羊毛尘、象毛尘、日光尘、虮子、虱子、青稞、指节，后后较前前成七倍递增。二十四指节为一肘，四肘为一弓，五百弓为一闻距，远离城区一闻距就是阿兰若。八闻距称为一由旬。

色境是如何组成的？最小的是极微，它的七倍即微尘，微尘的七倍是铁尘，这样以七倍递增，最后即是指节。铁尘即所谓的铁屑，水尘是最小的水分子，这里说是象毛尘，但在《自释》当中说是牛毛尘。用放大镜来看时，一些以肉眼不可见的微尘也可以见到，但这里是指

以肉眼无法见到的尘，有人说，以肉眼能见的从羊毛尘开始，有些说是从象毛尘开始，这之前都是以眼睛不能见的。青稞是从中等大小来讲的，七粒青稞堆在一起就有指节大小。《藏汉大字典》中说：一弓即五尺。“阿兰若”是指寂静处，距离城区有五百弓，也即一闻距。八闻距为一由旬，有些说一闻距是现在的六公里，有的说是七公里，也有说八公里的，按《藏汉大字典》来说，应该是6.664公里。

丁二（时间之量）分二：一、宣说年；二、宣说劫。

戊一、宣说年：

一百二十刹那间，乃为彼之刹那也，
六十彼刹一顷刻，须臾日月三十倍。
不足三十在内月，十二数量为一年。

一百二十个时际刹那为一个彼之刹那，六十个彼之刹那为一顷刻或一须臾，三十须臾为一日，三十日为一月，包括不足三十日的月在内，共十二个月是一年。

在日常生活中，计算年是从秒开始的：六十秒是一分钟，六十分钟是一小时，二十四小时为一天，三十天为一月，十二个月为一年。在对法论中则以刹那、时际刹那、彼之刹那、

须臾、日、月来计算，这里的一个时际刹那也可以根据现在的时间进行换算。

具体是怎样计算的呢？正常男士一弹指间为六十五个刹那，这样的六十五个刹那即一个时际刹那，一百二十个时际刹那就是一个彼之刹那，六十个彼之刹那为一顷刻，也即一须臾。须臾、日、月均以三十倍递增，在戒律和《时轮金刚》中都有其专门的一种历算方法，在进行推算时会出现一个月不足三十天的情况，但这样的一月也包括在内，如此十二个月就是一年。

戊二（宣说劫）分二：一、真实宣说劫；二、旁述。

己一（真实宣说劫）分三：一、坏劫；二、成劫；三、住劫与大劫。

庚一、坏劫：

多劫坏劫无转狱，直至器世灭尽间。

劫有很多种，其中坏劫是指地狱众生转至他方世界的地狱中而使地狱空无，直到器世界全部毁灭之间。

一般来讲，佛教中经常说成、住、坏、空四个劫，但这里没有单独讲空劫，因为空劫是

在坏劫之后、成劫之前的二十个中劫，在此期间一直如同虚空，所以不必详细讲。

首先讲坏劫。通过年年月月的流逝，世界即开始坏灭，那世界的坏灭过程是怎样的呢？

南赡部洲的人寿上升到八万岁时，住劫即已圆满，与此同时，坏劫开始。此时，凡造作恶业的众生不会转到无间地狱之中，而无间地狱众生寿终死亡，如果以其定业应继续感受地狱果报者，则转生到他方世界的地狱中，这样无间地狱首先空无。之后，其他地狱、海居旁生、饿鬼也次第如前无间地狱一样毁灭，它们中间有些转到他方世界的地狱，有些则依靠法性力转为人身，然后逐渐向上转生。人间天界中存在的旁生与饿鬼也是如此。本来南赡部洲的人想获得一禅，必须通过修行力而得，但在坏劫时，不必通过修行，依靠法性力（一种自然规律）可以获得一禅，也即首先有一人获得一禅，他出定后即将此事告诉其他人，别人听到后全部依靠法性力获得一禅。同样，东胜身洲与西牛货洲也是如此。北俱卢洲众生以其异熟障的缘故，即生中无法远离贪欲，所以不能转生色界，他们在死后首先转生到欲天，此时依靠法性力也可转生到一禅中。之后，一禅众生如前一样

以法性力获得二禅，有情世界的毁灭需要十九个中劫。

这时，天空中出现第二个太阳，所有的小河、水塘全部干涸，如此，第三个太阳至第七个太阳之间依次出现，所有的江河、海洋全部干涸，四大部洲以及须弥山燃起熊熊火焰，欲界的一切器事万物全部烧毁，一禅所摄之火也将一禅天的无量殿烧毁。器世界的毁灭需要经过一中劫。《前行》中也讲到了器世界的毁灭过程，与本论说法稍有不同，但也并不矛盾，因为《俱舍论》中所描述的是某些经典中的观点，其他经典还有不同观点，均是针对不同业力众生宣说的。现代科学家在认识宇宙方面，每一位科学家也都有不同的理论和学说，我们不能说其中的某一个观点错误，同样，佛经中虽然有多种不同观点，但不能因此而取一舍一，这是不合理的。

器情世间以火毁灭的过程需要二十劫。以水毁灭时，二禅天众依靠法性力获得三禅；以风毁灭时，三禅众生以法性获得四禅，四禅众生不能被地、水、火、风的四大毁灭，而且其寿命是一大劫。

庚二、成劫：

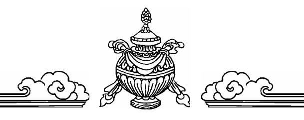
成劫即指从初风，至有地狱众生间。

成劫是指从最初微风吹起至无间地狱出现第一个众生之间。

四禅天以下的情器世界全部毁灭之后，一切皆变成虚空，这样经过二十中劫，之后，世界又开始渐渐地形成，这时首先微风四起，离诤天以上逐渐形成，之后由下至上，风轮、水轮、金轮，直到三十三天之间渐渐形成，器世界的形成需要一中劫。然后，有情世界开始形成，首先是光明天众生的寿命、福德和业力灭尽，转生到一禅天，众生慢慢下堕，从色界到人类之间逐步形成。那时，南赡部洲的人类均是化生且以禅悦为食，身体发光并具足神变，寿命长达无量岁，然后逐渐逐渐众生寿量减为八万岁，人的福报越来越小，这时有众生造作恶业转入无间地狱，成劫结束的同时住劫开始，之间需要十九中劫。

庚三、住劫与大劫：

中劫即从无量岁，直至人寿十岁间，
最终上增为一次，彼等寿即八万间。



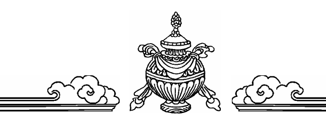
如是已成此世间，存住二十中劫也。

成坏空劫亦同等。八十中劫一大劫。

中劫是指人类无量岁直到十岁之间，最终时从人寿十岁上增到八万岁之间算为一中劫，中间人寿的上增下减一次算为一中劫，如是住劫共有二十中劫。成劫、坏劫与空劫的时间均与住劫相同，这样的八十中劫即是一大劫。

住劫总共需要经历二十个中劫。其中第一个中劫与最后一个中劫比较缓慢，中间的十八中劫则过得十分快速，因为第一个中劫是指人寿下降，也即初劫人类的寿量为无量岁，这样下降到八万岁，再从八万岁下降到十岁之间；最终的一个中劫是指人寿的上增过程，即从人寿十岁到八万岁之间；中间则是人寿上增到八万岁，再下减到十岁之间为一中劫，如此往返十八次，也即十八个中劫，住劫共有二十中劫。同样，世间的形成、毁坏、灭空都是二十中劫。这样的八十个中劫即称为一大劫。

一般来说，佛只是在人寿下减时出世，比如现在属于贤劫，佛在人寿八万岁、四万岁、二万岁时各出世一次，释迦牟尼佛属贤劫第四佛，在人寿一百岁时出世。



己二（旁述）分二：一、大劫之旁述；二、坏劫之旁述。

庚一（大劫之旁述）分三：一、佛陀出世情况；二、缘觉出世情况；三、转轮王出世情况。

辛一、佛陀出世情况：

三无数劫现成佛，下减百岁间出世。

佛陀经过三大阿僧祇劫积累资粮，之后在人寿下减到一百岁时示现成佛。

既然说佛是经过三无数劫成佛的，那么这里的“劫”指的是大劫，还是中劫呢？是指三个大劫。那“无数”是否与“三”相违呢？不相违，此处的“无数”是指六十位数。在佛教中，这六十位数都有专门的名称，《自释》中对这方面也作了阐述，但其中有八位数没有正式的名称，有些说是将慈、悲、喜、舍分上品和下品，以此来称呼。现在有很多数学家也认为，释迦牟尼佛这样给数字下定义非常的清晰。不过，此处的大劫是小乘的一种说法，在全知无垢光尊者的很多书中说：无数并不是指真正的无数劫，而是指众生的界、性、蕴，以无数分别念来对应而说为是无数劫，若真正需要如此

漫长的时间才能成佛的话，也许很多人都会丧失信心了。这一点在《大圆满心性休息大车疏》中也有明确宣说。

佛陀在人寿上增以及人寿百岁之后不会出世，因为人寿上增时的人们不会厌离轮回，人寿百岁之后则五浊极为炽盛，在这两个时期，佛即使宣讲佛法，对众生也无有利益。但是，在人寿十岁时，弥勒菩萨的化身会给众生宣讲放生功德，之后，人类开始行持善法，寿量上升到八万岁。

辛二、缘觉出世情况：

缘觉增减皆出世，麟角喻百劫得果。

缘觉不论是人寿上增下降都会出世，麟角喻独觉需要经过一百大劫获得果位。

缘觉主要是为了自利，而不是利他，所以在人寿上增下减时都会出世。缘觉分为部行独觉与麟角喻独觉两种，其中麟角喻独觉不必依止善知识，与其他众生也不接触，自己在寂静处独自修持，一百大劫中积累资粮，之后获得果位。

辛三、转轮王出世情况：

诸转轮王现世间，不越人寿八万间。
金银铜铁转轮王，次统四三二一洲，
二不共存如佛陀，他迎自往布沙场，
预备兵器胜无害，能仁相正明圆胜。

转轮王在人寿八万岁之间出世，可分为金、银、铜、铁四种，他们分别统治四、三、二、一大部洲，其获胜方式分别是他迎、自往、布沙场和预备兵器，此间不会损害任一众生。如佛陀一样，同一世间不会有两个转轮王共存，但能仁佛陀的相好端正、明显、圆满，比转轮王殊胜。

转轮王因为依靠宝轮统治四洲，故而称为转轮王。转轮王分为四种，其中金转轮王统治四大部洲，也即在初十那天受长净戒，此时获得金轮，诸小国亲自前来迎接，以此大获全胜；银转轮王自己前往他们面前，此时获得胜利；铜转轮王来到他们面前摆开战场即可得胜；铁转轮王则在准备降下兵器时，获得胜利。四种转轮王根据各自福报的不同，获胜的方式也有所不同，但因为他们均已断除十不善业，所以在此期间不会伤害任何一个众生。那么，在有些佛经中只讲到了金转轮王，其他转轮王都没有提，这是为什么呢？有些讲义中说，这是从主要而言的，其他转轮王虽然存在但不主要，

所以不用提。

转轮王所具足的三十二相与佛陀是否相同呢？不相同。能仁佛陀的妙相庄严、明显，而且非常圆满，转轮王在这些方面远远不如佛陀。

转轮王是具足大福报者，所以不会在同一世间出现两个，这一点与佛陀相同。那为什么在一个世间不能出现两位佛陀呢？《俱舍论大疏》中说：一个娑婆世界是一位殊胜化身的所化世界，所以具足三十二相、八十随好，并且显示十二相成道的佛陀不会在一个娑婆世界中出现两位，但在此世界中，众生通过精进修行而获得佛果是完全可以的。

先前有情如色界，尔后渐次贪执味，
懈怠者作积蓄后，具执著者封地主，
复次以造恶业道，寿命短暂为十岁，
劫以兵疾饥荒尽，次第七日月年止。

初劫众生与色界众生相同，但后来逐渐产生贪欲的执著，而且懈怠者开始积累财产，之后为了平息争斗，选出一位国王统治众人。之后，人们开始造作恶业，寿命逐渐减到十岁，最后此住劫以刀兵劫、疾疫劫、饥荒劫来灭尽，此三劫次第经过七日七月七年的时间。

初劫的人类与色界众生无有差别，但后来由于对地味产生了贪执，人们的身体逐渐变得

坚固沉重，身体的光芒也消失了，此时空中自然而然出现太阳和月亮。由于享用地味多少不同，使人们出现好坏之分，于是互相之间开始侮辱，这时地味消失。随后，依次出现了地脂，早上割晚上显现、晚上割早上显现的苗圃，但也都如前一样消失了。后来又出现自然稻，人们享用之后便出现男女根，此时，众生无始以来的贪欲习气开始萌发而作非梵行，他人见到后，即开始诽谤这种恶行，为了隐蔽这种行为，人们便建造房屋。这时的人们不需要劳作，早晨需要粮食早晨取，晚上享用晚上拿，但是有一个懒惰的人取了一份明天吃的粮食，众人开始纷纷学着他的样子，取了七天的粮食积蓄起来，结果这些粮食开始具有皮壳、糠秕，并且早上收割晚上不现、晚上收割早上不现，于是人们将粮食进行分配，各自堆积如山，之后出现了偷盗。这时，人们便选了一位相貌端严的人做田地长官，也就是众敬王，在《释迦牟尼佛广传》中讲到，众敬王是释迦牟尼佛因地时的一个化身。之后，便出现了光严王、善王、善胜王、顶生王，他们就是五先王，也即统治四大部洲的转轮王。

中劫在经过七日的刀兵劫、七个月零七日

的疾疫劫、七年七个月零七天的饥馑劫之后结束。这三个劫如何出现呢？人寿十岁时，以众生的业力所感，手中所拿的物品全部变成兵器，如同野兽一样相互残杀，死后全部堕入地狱，这就是所谓的刀兵劫。七天结束后，人们在城中相见均十分欢喜，开始断除杀业并且行持十善，之后人寿逐渐上增到八万岁。之后又下减到人寿十岁，因为人们造不善业，而导致非天不悦，于是出现瘟疫，大多数人死后转生地狱，此即所谓的疾疫劫。这时有一位弥勒菩萨的化身为存活的人们宣讲不杀生的功德，人们开始守持戒杀的一分戒，他们子女的寿量又上增到八万岁。之后，人寿再度开始下减，直到人寿十岁时，由于造作不善业，天人开始不降雨水，于是出现饥馑劫。饥馑劫可分为箧盒、木条、白骨三种，人们好不容易获得一点点粮食，便把它装在盒子当中，然后把其中的一颗，比如一粒青稞拿来做汤，认为对身体特别有营养，这就是箧盒饥荒；木条饥荒则是在得到少量食物后，母子用木条来吃；白骨饥荒是因为饥饿的缘故，死人的骨头粗糙没有光彩而得名的，还有一种说法是，他们将人寿一百岁时的人骨挖出来熬汤喝，认为这种骨头非常有营养，所

以称之为白骨饥荒。饥荒劫过后，死去的人均转生为饿鬼，余下的人们聚集后又开始奉行十善，人寿上增到八万岁。有些佛经中说，若对僧众供养药物则不会转生到瘟疫劫中；如果不杀生，就不会转生于刀兵劫中；若对僧众仅供养一口粮食，也不会转生到饥荒劫中。

那么，这三个劫难是在一个中劫结束时三个灾难同时出现，还是一个中劫结束时，只出现一个灾难呢？无著菩萨说：每一个中劫结束时，三个灾难都会出现。在《自释》中说到了两种观点，但世亲论师自己的观点并不明显。甲智论师认为，一个劫应该用一个灾难来结束，这样三个灾难轮流出现，而且甲智论师说，世亲论师应该也是如此承认的。

庚二（坏劫之旁述）分三：一、坏劫之类别；二、身体之顶；三、坏灭之次第。

辛一、坏劫之类别：

坏劫有以火毁坏，与以水风毁三种。

坏劫有以火、水、风毁坏三种。

器世界毁灭时，没有以地来毁坏的，因为众生的心相续与器世界有着密切关系，在《时轮金刚》中，成住坏空四个劫全部安立在众生

的身体上，比如一个人降生，即开始了他的成住坏空，他的死亡即是其身体的毁灭。同样，在入定、睡梦时均可如此安立，《大幻化网》当中，专门讲到器世界的成住坏空如何对应到众生的风脉明点及众生的心相续当中，这都是一些具体修法，此处不必广讲。

辛二、身体之顶：

第二静虑等三者，次第乃为彼等顶，
与彼过患相同故，四禅毫不动摇故。
无常彼之无量殿，与众生同生灭故。

第二禅、三禅、四禅次第为火灾、水灾、风灾之顶，因为此三灾分别与一、二、三禅内在的过患相同，而四禅无有这些过患故无有动摇。但四禅也并非常有，因其无量殿与众生一同生灭之故。

麦彭仁波切在注释中将“彼等顶”解释为“彼等身体之顶”，也即一禅、二禅、三禅各有不同的分别念过患，比如初禅有寻伺，其如火；二禅有喜乐，此如水；三禅呼吸如风。在一禅以火毁灭时，二禅不被火所毁；二禅以水毁灭时，三禅不为水所毁；以风毁灭三禅时，四禅则不会被风毁。所以，分别将二禅、三禅、四禅称为身体之顶。四禅因为已经远离了八种过

患，所以不会被四大毁灭，但是，四禅也并非常有存在，因以众生业力所感，四禅众生出现时，无量殿也会随之出现，四禅众生死殁时，其无量殿也随之毁灭。

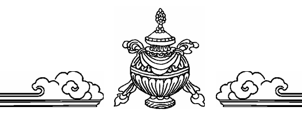
这里主要讲到器世界的毁灭与众生的分别念有关，因此，《俱舍论》虽是小乘法，但大乘唯识“万法唯心”的道理在此处已经讲述得非常清楚。为什么这样说呢？因为本颂已经讲到，一禅、二禅、三禅的毁灭分别与各自众生相续中的分别念相关联，由于这些分别念而导致了外器世间以不同的灾难毁灭。在日常的行住坐卧中，心均占主导地位，如果白天生起某一种分别念，晚上就会出现这种梦境，由于每一个众生心境的不同，也就导致了所见外境的不同。

辛三、坏灭之次第：

以火七毁水一毁，如是七水毁灭后，
亦复以火毁七次，最终以风而毁灭。

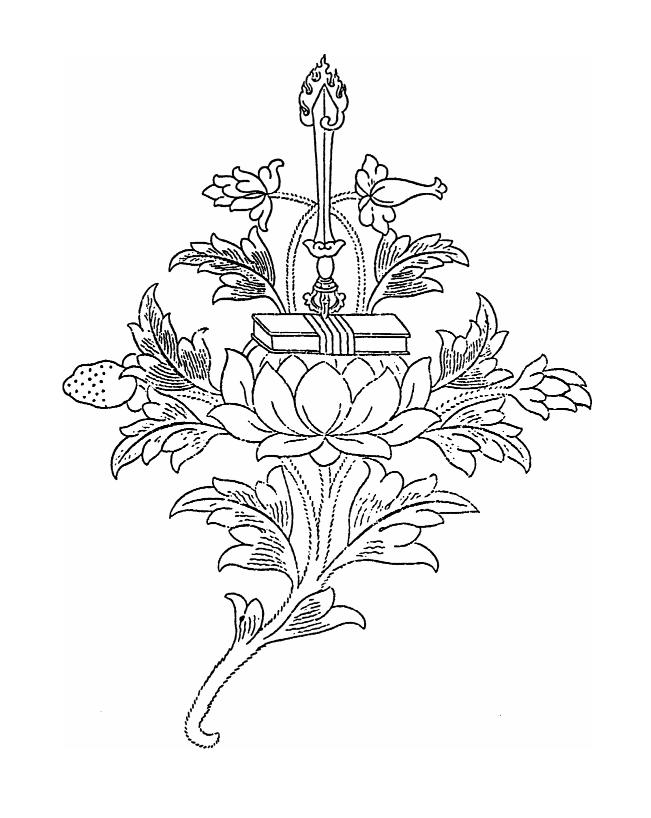
连续出现七次火灾后，出现一次水灾，之后又如前一样七火一水，如是反复七次，再出现七次连续的火灾，最后出现一次风灾，三禅以下全部毁灭。

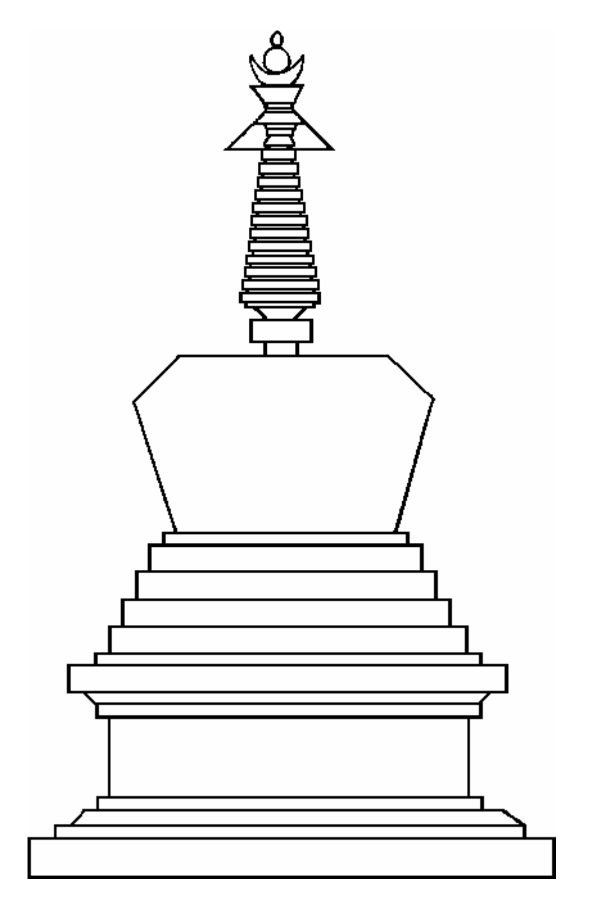
现在的贤劫共有八十中劫，那它最后以什么方式毁灭呢？首先以火来毁灭，之后又形成



一个大劫，还是以火毁灭，如是共以火毁灭七次后，即由水毁灭一次，这样七火一水重复七次后，又被火毁灭七次，最终以风来毁灭。如此一来，经过五十六次火、七次水、一次风之后，三禅在六十四大劫当中毁灭。

阿毗达磨俱舍论，第三分别世间品释终





大菩提塔

